<<La Prima Pagina

Isabela Vasiliu-Scraba

CONFIGURAȚII NOETICE

LA PLATON SI LA M. EMINESCU

(Eseuri)

"Orice a gîndit un om singur,
fãrã s-o fi citit sau auzit de la alții,
cuprinde o sãmînțã de adevãr".
M. Eminescu

C U P R I N S

<<La Prima Pagina

<<La Cuprins

CHEZÃŞIA ADUCE NENOROC ?

Un ghid inițiatic pe frontispiciul unui templu. O formulã incompletã. Oamenii nu pot pãstra secrete. Cuvînt de întîmpinare din partea Zeului. Continua cãutare sugeratã de crezul socratic. Un ultim <<sfat>> cu posibilele sale interpretãri. Dificultatea pãstrãrii tradițiilor inițiatice.

I. UN GHID INIțIATIC PE FRONTISPICIUL UNUI TEMPU

De-a lungul timpurilor a supraviețuit pe frontispiciul templului închinat zeului Apollo un ghid inițiatic, condensat în șapte formule, al cãrui înțeles vom încerca în cele ce urmeazã sã-l descifrãm. Nu vom insista amintind cã șapte este număr magic, după cum vom trece și peste povestea zeului Apollo ce avea darul de a prezice viitorul. Vom trece de asemenea și peste legenda ridicãrii templului din Delfi pe locul unde Zeul Apollo a omorît șarpele- oracol Python, precum și peste eventualele precizãri despre simbolismul timp-șarpe sau despre etimologia numelui de Apollo. Credem cã acestea toate sunt lucruri mult prea cunoscute, și oricum, la îndemîna celor interesați, ce pot consulta uzualele dicționare.

Vom înfãțisa doar sensul celor șapte percepte demne de urmat pentru cei ce cautã înțelepciunea - pe care Apollo, <<ca un adevãrat proroc ce era>>, le spunea <<învãluit>> tuturor celor ce veneau la el sã-și cunoascã viitorul, chiar înainte de a intra în templu și a-și particulariza existența, prin dorința de a-i cunoaște dinainte cursul.

II. O FORMULÃ INCOMPLETÃ

Primul îndemn, cel mai eliptic dintre toate, este cel ce impresioneazã cel mai mult. TU ESTI, stã scris pe frontispiciu. Iar <<tu>> din adresarea directã conținutã de întîia formulã oracularã îl desemna nu doar pe cel ce intenționa sã intre în templu, ci pe fiecare trecãtor oprit puțin din drumul sãu pentru a citi inscripționãrile de pe frontispiciu.

Formula desigur nu indicã o existentã, pentru ca verbul <<a fi>> conținut în ea sã joace rolul de verb perdicativ, deși în minunata carte PHILOSOPHIA MIRABILIS, scrisã de Anton Dumitriu (1905-1991), gãsim chiar o astfel de interpretare. În esența ei însã, interpretarea marelui logician și filosof român nu diferã de cea propusã de noi. Într-adevãr, dacã, împreunã cu Anton Dumitriu (v. PHILOSOPHIA MIRABILIS, Ed. Fundației Culturale Române, 1992, p. 154 -157) , considerãm cã <<TU ESTI>> l-ar ascunde pe tu exiști, cu sensul de tu esti în Ființã (...) în tine este Ființa, tu ești o existențã, ajungem - datoritã multiplelor determinãri ale felului în care <<tu esti>> - tot la valența copulativã a verbului, diferitã de enunțul care ar atesta simpla existențã a subiectului.

Așadar, în întîia formulã oracularã, se pare cã <<a fi>> este verb copulativ, doar cã, cel care - asistat de Zeu, a gãsit respectiva formulã, a lãsat-o incompletã. De ce s-a întîmplat acest lucru, n-ar fi prea greu de ghicit. Poate din simplã curtoazie fațã de Zeu. Dar care ar fi formula oracularã completã ? Sã fie TU ESTI EU ? Oricum, orientalii în aceastã privințã au fost mult

mai expliciți. Întîia formulã ar sintetiza prin urmare întregul drum de urmat, spunîndu-i celui curios într-ale înțelepciunii și ce trebuie știut de la primii pași și unde duce drumul.

III. OAMENII NU POT PÃSTRA SECRETE

Ce-a de-a doua formulã oracularã este mult mai explicitã : ZEULUI ONOAREA. Luatã de-o parte și ruptã din context nu prezintã o prea mare dificultate de înțelegere. Consideratã însã ca o întregire a primei formule ea ar reprezenta tocmai îndemnul adresat celui ajuns în fața templului de a nu mai tãrãgãna lucrurile, de a se hotãrî. Dacã te-ai pãtruns de sensul primei formule, dacã prin urmare ai devenit conștient cã Zeul nu se aflã în afara ta, ci în tine, atunci decide-te sã-i acorzi Zeului din tine onoarea cuvenitã.

Cea de-a treia formulã oracularã îți va spune și cum sã faci acest lucru, dacã te-ai hotãrît sã o apuci pe aceastã cale : ASCULTÃ LEGILE, mai stã scris pe frontispiciul templului. Nu esti tu primul care te silești pe aceastã cale. Existã o tradiție, cãreia înțelept este sã i te conformezi.

Cea de-a patra formulã oracularã urmeazã de la sine : CRUȚÃ-ȚI TIMPUL.   Adicã nu te împrãștia. Dacã vrei cu-adevãrat ceva, dedicã-i toatã energia ta. Desigur, ușor de spus și mai greu de fãcut. În ajutor vine însã cea de-a cincea formulã oracularã: CUNOASTE-TE PE TINE ÎNSUȚI , cu dublul sãu înțeles imediat practic. Pe de-o parte, privind spre înapoi, nu crede cã nu vei rãzbi în a te cunoaște, fiindcã nici nu bãnui de cîte esti în stare. Iar, pe de altã parte, privind spre înainte, dacã ai prins cumva aripi, nu exagera, pãstreazã dreapta mãsurã, ai grijã ca nimic sã nu fie prea mult, dupã cum te-nvațã cea de-a șasea formulã oraculãrã <<NIMIC PREA MULT>>, ce seamãnã atît de bine cu un precept moral.

Cea din urmã formulã oracularã de pe frontispiciul templului din Delfi pare a fi nu numai dificilã de înțeles, ci și greu de înplinit, printre altele și pentru cã stã în firea omului sã comunice semenilor sãi toate cîte le-a aflat prin proprie experiențã. Oamenii nu prea pot pãstra secrete. De aceea în cea de-a șaptea formulã nu este doar un îndemn, de genul <<nu spune altora ce ai aflat>> ci de-a dreptul o amenințare : << dacã ajungi sã afli ceva, ferește-te sã spui, pentru cã numai bine nu-ți va fi >>. Dar sã vedem cum apare formulatã aceastã insidioasã amenințare : CHEZÃSIA ADUCE NENOROC.

Cu atare întorsãturã, lucrurile par sã se-ncurce de-a binelea, cãci formula are darul de a pune sub semnul întrebãrii întreaga tradiție inițiaticã. Într-adevãr, oare cum s-au putut pãstra <<legile>> ce trebuiesc ascultate -conform cu cea de-a treia formulã, cum s-au perpetuat tradițiile inițiatice, dacã cei în drept sã le ducã mai departe sunt obligați la tãcere, printr-o atît de serioasã atenționare venitã chiar din partea unui Zeu ?

IV. CUVÎNT DE ÎNTÎMPINARE DIN PARTEA ZEULUI
(Platon, CHARMIDES, 165 c)

Deocamdatã vom abandona aceastã problemã din cale afarã de spinoasã, pentru a ne întoarce la cea de-a cincea formulã oracularã, peste care am trecut cam repede, deși cea de-a cincea iscripționare, anume <<Cunoaște-te pe tine însuți>> este tocmai formula oracularã despre care s-a spus cã le-ar cuprinde împlicit pe toate celelalte.

Într-adevãr, dacã ajungi sã te cunoști pe tine însuți, nu va mai fi o tainã ca TU ESTI ZEUL, nici cã lucrul cel mai de preț de pe lume, unicul lucru care meritã a fi onorat, este ZEUL, nici cã stã în firea omului sã fie așa și nu altminteri. Iar cunoscîndu-și adevãrata fire, adevãrata sa

lege, omul va ști ce sã facã cu timpul lui, cu viața lui, fãrã a cãdea în ispita <<hybris-ului>>, si mai ales fãrã a se împãuna în fața celorlalti cu cele pe care a ajuns sã le afle.

În dialogul de tinerețe CHARMIDES (considerat de F. Astius ca neplatonic) Platon se oprește și el la cele scrise pe frontispiciul templului din Delfi, dînd formulei oraculare <<cunoaște-te pe tine însuți>> sensul de <<întîmpinare>> a Zeului, care, întîmpinîndu-si cu o atare formulã vizitatorii i-ar îndemna astfel spre înțelepciune (165 a), spunîndu-le de fapt acestora <<fii înțelept>> . Cu asemenea interpretare, care evocã crezul socratic despre înțelepciune, celelalte inscripții îi par filosofului grec cumva de prisos.

În respectivul dialog, Platon chiar crede cã ele ar fi fost adãugate mai tîrziu, fiindcã celelalte formule oraculare ar avea aerul de a fi sfaturi, e drept foarte folositoare -, doar cã, adãugînd încã șase sfaturi, apare evident faptul cã s-a considerat drept sfat și cuvîntul de întîmpinare din partea Zeului cãtre cei pe cale de a intra în templu. Si aici Platon este de pãrere cã s-ar fi strecurat o eroare.

V. CONTINUA CÃUTARE SUGERATÃ DE CREZUL SOCRATIC
(Platon, HIPPIAS MAIOR, 304 c)

Anton Dumitriu, amintind cele scrise de Platon în dialogul CHARMIDES, nu se va opri doar la ce-a de-a cincea formulã oracularã, ci, asemenea lui Plotin (204-270), - care scria cã <<cel care se cunoaște pe sine, va ști și de unde este >> (Enn., VI, 9 ,7) -, o va atașa acesteia și pe prima, ambele pãrîndu-i-se a forma un tot. Cunoscîndu-te pe tine însuți vei afla cã <<în tine este Ființa - tu ești>> (v. Anton Dumitriu, op. cit., p. 156).

Este de prisos a mai spune cã nu considerãm convingãtoare nici argumentele pentru care din șapte formule se reține doar una, nici cele pentru care ar fi de reținut din șapte douã. Motivele care ne îndeamnã la aceasta le-am arãtat mai sus.

Oprindu-ne însã pentru ultima oarã la <<cunoaște-te pe tine însuți>>, la formula oracularã care, dupã Platon, ar face inutile celelalte inscripționãri de pe frontispiciul templului, se cuvine a mai menționa continua cãutare sugeratã implicit de crezul socratic.

În HIPPIAS MAIOR aceastã perpetuã cãutare este exprimatã de Platon la modul cel mai explicit cu putintã, cînd îl imagineazã pe Socrate tot încercînd fãrã rãgaz, <<ros veșnic de îndoieli>>. Printr-o abia mascatã ironie, Platon îl comparã pe <<neștiutorul>> Socrate cu <<știutorul>> Hippias, <<un om fericit>>, care stie (sau cel puțin crede cã știe) cum trebuie sã acționeze în viațã pentru a fi mulțumit de sine (v. Platon, HIPPIAS MAIOR, 304 c).

VI. UN ULTIM <<SFAT>> CU POSIBILELE SALE INTERPRETÃRI

Acum ne putem întoarce și la ultima inscripție, cea despre chezãșia care ar fi însoțitã de nenorocire. Într-o posibilã interpretare, ea ar duce gîndul, - așa cum în treacãt am menționat deja -, cãtre riscurile <<împãunãrii>> cu cele aflate. Si nu mici sunt aceste riscuri, dacã este sã ne luãm dupã cele cîndva citite pe teme de spiritualitate orientalã. Numai cã asemenea interpretare este mult prea simplistã.

O altã posibilã interpretare ar fi urmãtoarea : cea de-a șaptea formulã oracularã, pusã la urmã, în loc sã dea o asigurare finalã cã toate sunt adevãrate, așa cum au fost ele inscripționate, îndeamnã sã nu te pui chezaș pentru nici un adevãr, poziție ilustratã din plin de <<neștiutorul>> Socrate.

Dar ea poate foarte bine sã nu fie altceva decît o încheiere de forma: cunoașterea de sine este ceva cu totul individual, ceva care nu-l privește decît pe cel care, strãduindu-se spre înțelepciune, a luat-o pe această cale.

VII. DIFICULTATEA PERPETUÃRII TRADIțIILOR INIțIATICE

Ar mai fi o posibilitate de interpretare, la care ne-am oprit în citirea la rînd a celor șapte formule oraculare puse pe frontispiciul templului din Delfi. Ne gîndim la interpretarea care se referea la dificultatea perpetuãrii tradițiilor inițiatice. Dacã - de la un anumit nivel -, orice divulgare a unor adevãruri atrage după sine nenorocul, în ce fel se mai poate vorbi de autentice scrieri inițiatice ?

Datã fiind gravitatea problemei, rãspunsul pe care urmeazã sã îl dãm nu are nici pe departe pretenția de a lãmuri în vreun fel o problemă atît de dificilã . Oricum, rãspunsul nostru, în parte l-am aflat pe cont propriu, ocupîndu-ne vreo doisprezece ani de Platon, în parte l-am aflat reținînd o observație a lui Mircea Eliade(1907-1986).

Renumitul istoric al religiilor, - vãzînd cît de rãspînditã este printre europeni o scriere esotericã, - era vorba de BARDO THODOL, carte de sorginte asiaticã -, remarcase faptul cã marea majoritatea a celor care o citesc nici nu știu ce le-a cãzut sub ochi.

În ce ne privește, același lucru ne-a pãrut perfect valabil pentru foarte multe scrieri menite sã ducã mai departe cunoașteri inițiatice. Iar PARMENIDELE platonic, dialogul cel mai misterios din cîte au rãmas de pe urma lui Platon, nu face excepție...

<<La Cuprins

<<La Cuprins

CONFIGURAȚII NOETICE ÎN FILOSOFIA PLATONICÃ

Douã surse de îngreunare a înțelegerii filosofiei platonice. <<Unul>> într-o multitudine. Mesajul <<celui de-al treilea om>>. Kant și Platon. Parmenidele platonic și întrebãrile lui. Reconstrucția unei lumi pre-existente. Gîndul de care fuge Socrate. Presupoziții în numãr excedentar (Alain Séguy-Duclot). Un iscusit adaos într-o scriere platonicã (I). Filosoful și <<pãrerea celor mulți>> (II). Replicã ce stã în aer cînd nu este luatã în brațe de comentatori (III). Locuri comune în ce privește neînțelegerea filosofiei platonice (L. Brisson). Ce spune Platon despre componența lumii noumenale a Ideilor. Aristotel..."platonicianul".

2.1. DOUÃ SURSE DE ÎNGREUNARE A ÎNȚELEGERII FILOSOFIEI PLATONICE

Cea mai larg rãspînditã sursã de îngreunare a ințelegerii filosofiei platonice o reprezintã opțiunile traducãtorilor pentru echivalarea termenilor platonici ce stau la baza Teoriei Ideilor. Traducãtorii francezi, pe care în general i-au urmat traducãtorii români, au optat cel mai adesea pentru echivalarea termenilor de <<eide>>, <<ideai>> (de folosire echivalentã în textele platonice), prin franțuzescul <<formes>>, mutînd oarecum platonismul în coordonate aristotelice, cãci, cel mai ades, <<eidos-ul >> aristotelic a fost tradus prin <<formã>>, de unde si numele sub care este vehiculatã teoria aristotelicã asupra <<formei și materiei>>. Dupã unul dintre cunoscuții traducãtori ai scrierilor platonice, Auguste Dies, care, în deplin acord cu argumentarea lui J. Burnet, a optat pentru varianta de traducere a <<Ideii>> prin <<formã>>, o asemenea echivalare ar avea avantajul de a ocoli prejudecata de ințelegere a Ideii pe linia << conceptului ipostaziat>>.

Fãrã a-și face prea multe scupule cu <<prejudecata ipostazierii conceptelor>>, adesea traducãtorii germani au echivalat <<Ideile>> platonice cu termenul <<Begriffe>>,

însemnînd chiar <<concepte>>, evitînd în felul acesta confuzia creatã de transpunerea platonismului în coordonate aristotelice.

Dezavantajul ambelor opțiuni de traducere ne pare însã cu mult mai însemnat decît presupusul lor avantaj, deoarece atît termenul <<idea>> , cît și termenul <<eidos>>, folosiți de Platon, aveau semnificative conotații ce se pierd atît în echivalarea franțuzeascã vizînd <<forma>> cît și în cea nemțeascã vizînd <<conceptul>>.

Ambii termeni grecești, <<eidos>> și <<idea>>, au la bazã radicalul <<vid>>, de unde <<eido>> , a vedea (cu perfectul <<oida>>, știu). De la același radical provine și cuvîntul grecesc <<eidesis>>, științã (v. A. Bailly). Așadar, înaintea oricãror strãdanii de a înțelege platonica Teorie a Ideilor, doar din sensurile latente ale termenului de <<Idee>>, se va putea afla cã <<Ideea>> este ceva care se <<vede>> cu spiritul, sau ceva care se <<cunoaște>> cu partea raționalã a sufletului omenesc, înruditã, - în viziune platonicã -, chiar prin natura ei, cu lumea noumenalã a Ideilor. O perfectã sesizare a acestor nuanțe o gãsim în prezentarea filosofiei platonice fãcutã de Anton Dumitriu în magistrala sa ISTORIE A LOGICII retipãritã în perioada post-decembristã (a patra ediție) prin grija D-nei Lidia Dumitriu, soția marelui logician.

O altã sursã de încețoșare a înțelegerii Teoriei Ideilor o reprezintã un aspect de detaliu, dar de loc neglijabil. Deși toți comentatorii sunt de acord cã pentru Platon Binele, Frumosul, Dreptatea reprezintã Idei, ei nu mai reușesc a cãdea la pace și în privința celorlalte Idei pe care Platon le-ar fi avut în vedere.

Dacã scrierile platonice nu ar fi fost atît de dificile, dezacordul semnalat mai înainte ar fi fost de-a dreptul de mirare pentru cã tocmai aceastã problemã apare la un moment dat dezbãtutã de Platon în dialogul PARMENIDE (130 b- d).

2.2. <<UNUL>> ÎNTR-O MULTITUDINE

Înainte însã de a întra în miezul acestei subtile probleme, pentru cã tot ne-am referit mai sus la echivalarea termenului de Idee prin acela de <<concept>> (Begriff), credem cã se cuvine a menționa faptul cã Platon era foarte departe de a considera Ideile precum conceptele, de maniera în care fiecãrui lucru dintre cele perceptibile prin simțuri sã-i corespundã o Idee. O confirmare în acest sens o gãsim chiar în reprosul pe care i-l

aducea Aristotel lui Platon , anume acela de a nu fi asociat Idei tuturor lucrurilor. Dar mai pe larg despre aceasta vom trata în cele ce urmează. Ciudat este însã faptul cã tot de la scrierile lui Aristotel, mai precis, din înțelegerea precarã a acestor scrieri, a rezultat si falsa presupunere cã Platon ar fi considerat Ideile ca un fel de <<concepte>>, prin care s-ar fi unificat multitudinea de lucruri sensibile.

Despre Idei Platon noteazã cã sunt <<*hen peri ta polla*>>, ceea ce-nseamnã <<unul într-o multitudine>>. De exemplu, multele lucruri bune și drepte pe care le-ntîlnim în lumea sensibilã sunt bune și drepte pentru cã participã la Binele și la Dreptatea din lumea noumenalã, respectiv la Ideea de Bine și la Ideea de Dreptate.

2.3. MESAJUL <<CELUI DE-AL TREILEA OM>>

Faimosul argument al <<celui de-al treilea om>>, invocat de la Aristotel încoace în contra Teoriei Ideilor, este dovedit de însuși Platon ca inoperant. Într-adevãr, spune Platon în PARMENIDE (132a), dacã privim mai multe lucruri mari din lumea fenomenalã, putem ajunge la conceptul de <<Mãrime>>, ca unitate sinteticã. Numai cã la rîndul ei aceastã unitate sinteticã - prin care se desemneazã trãsãtura comunã a lucrurilor mari - nu depãșește domeniul aparențelor. De aceea ea poate fi pusã din nou alãturi de lucrurile mari, și din noua comparație, ce poate sã se repete la nesfîrșit, vor rezulta tot alte unitãți sintetice, ca nelimitat de multe concepte ale <<mãrimii>>.

Procedeul devine însã inoperant dacã ținem seama de premiza pusã de Platon la începutul întregii discuții dintre Socrate și Parmenide, unde este înfãțișat acest procedeu, premiza dupã care Ideea de Mãrime nu se gãsește în același plan cu lucrurile mari. În fapt, ea este separatã (v. Platon, PARMENIDE, 130 b), ca ținînd de lumea noumenalã. De aceea ea nu poate fi pusã alãturi de cele ce participã la ea. Ideea de Mãrime, ca si celelalte Idei avute în vedere de Socratele platonic, nu este așadar un concept, o unitate sinteticã rezultatã dintr-o experiențã. Dupã Platon, Ideea de Mãrime este ceva știut dinainte, ceva ce face posibilã recunoașterea unei trãsãturi comune în lucrurile mari, precum Ideea de Bine, știutã dinainte, face posibilã recunoașterea multiplului bine din lumea fenomenalã.

În cazul cînd pentru Platon <<binele>> sau <<dreptatea>> ar fi fost simple concepte, el nu și-ar fi meritat reproșul, ades invocat de Aristotel, de a fi dublat în mod

inutil lumea sensibilã printr-o lume inteligibilã (noumenalã) deoarece folosirea <<conceptelor>>, chiar și în viziunea aristotelicã, nu depãșește lumea percepției sensibile.

2.4. KANT ªI PLATON

Pentru vremurile moderne, felul în care se face unificarea multiplului prin <<concept>> este mai lesne de înțeles prin referire la Im. Kant. Într-adevãr, filosoful german, nu numai cã a pãstrat deosebirea, impusã de Platon, între o lume a reprezentãrii fenomenelor percepute sensibil și o lume a Ideilor, dar s-a vãzut nevoit sã mai gãseascã în mod original doi termeni diferiți pentru <<ceea ce depãșește>> percepția sensibilã : transcendentul (ținînd de lumea noumenalã) și transcendentalul (ținînd de lumea fenomenalã, domeniul în care cele *presupus* a fi percepute la nivelul simțurilor <<depãșesc>> acest nivel odatã cu unificarea lor printr-un concept adecvat).

Deosebirea dintre <<transcendent>> și <<transcendental>> produce o tranșantã separare între lumea fenomenalã, în care s-a putut vorbi de <<subiectivitatea conceptelor>>, presupuse de Kant <<transcendentale>>, și lumea noumenalã, cu <<obiectivitatea ei>>, cu existența ei neîndoielnicã, atît pentru Kant, cît și pentru Platon.

Pentru Imanuel Kant, lumea noumenalã era <<transcendentã>>, de resortul ei ținînd problemele filosofice ale lumii <<de dincolo>>, legate de Divinitate și de nemurirea sufletului. La fel și pentru Platon.

De la orfici și de la pitagoreici Platon preia teoria reminiscenței, care, în viziune platonicã, presupune atît preexistența sufletului înainte de întrupare, cît și preexistența lumii Ideilor. Prin aceasta, Platon face primul pas important dincolo de Socrate, remarcã Windelband (v. Windelband, FILOSOFIE GRECEASCÃ, trad. Tudor Stefãnescu, 1935, p. 168).

Spre deosebire de <<unitatea sinteticã>> pe care o reprezintã <<conceptul>> pentru cei moderni, Ideea platonicã este așadar o pre- existențã. Ea nu rezultã dintr-o operație de sintezã. Este o esentã prezentã (*parusia*) în suflet datoritã viziunii pe care a avut-o sufletul înainte de întrupare. Prin aflarea unei trãsãturi comune, de exemplu binele în cele bune din lumea fenomenalã, nu se ajunge la Ideea de Bine, ci invers. Cele ce participã la

Bine, amintesc părţii raţionale (divine) a sufletului omenesc de Binele contemplat în preexistenta sa înainte de întrupare.

2.5. PARMENIDELE PLATONIC ªI ÎNTREBĂRILE LUI

În dialogul PARMENIDE, chiar în partea de început a discuţiei dintre Socrate şi Parmenide, mai precis, imediat după ce aflăm despre existenţa în sine a Ideilor, separate de cele ce participă la ele, bătrînul eleat, - care tocmai îşi manifestase admiraţia faţă de tot ce spusese Socrate despre necesitatea cercetării aporiilor întreţesute între Idei, precum Asemănarea si Neasemănarea, Unu şi Multiplu ori Repaosul şi Mişcarea (129 d-e) -, îl va întreba pe tînărul susţinător al Teoriei Ideilor care ar fi acele Idei existente în sine pe care le-ar avea în vedere, atunci cînd postulează existenţa Ideilor separate de cele care sunt asemenea lor, pe calea participării.

Cum discuţia dintre cei doi urmează discuţiei dintre Socrate şi Zenon, în care deja venise vorba de Unu-Multiplu, Asemănare-Neasemănare şi Repaos-Mişcare, bătrînul filosof formulează atît de cuprinzător şi de just prima şi a doua sa întrebare, încît tînărului Socrate nu-i rămîne decît să-l aprobe. Dar să vedem textul :

<<- *Cît te onorează şi cît te înalţă în ochii mei acest elan spre cele ale spiritului ! - i-a zis Parmenide. (130 b) Dar spune-mi, Socrate, într-adevăr faci tu această distincţie de care vorbeşti, separînd Ideile în sine de participantele la aceste Idei ? Este după tine ceva precum Asemănare în sine, diferită de asemănarea de la noi, la fel pentru Ideea de Unu, Ideea de Multiplu şi pentru toate celelalte menţionate mai înainte de Zenon ?*

- *Da, după mine aşa este - i-a răspuns Socrate.*

- *ªi tot aşa crezi - întrebă Parmenide - despre Dreptatea în sine, Frumosul în sine şi Binele în sine , precum şi celelalte de acelaşi fel , că au o existenţă a parte (diferită de fiinţele ce participă la ele) ?*

- *Desigur, a zis Socrate* . >> (v. Platon, PARMENIDE, 130 B, în trad. ns.)

Înainte de a trece mai departe vom face cîteva observaţii. Punînd consistente întrebări în legătură cu <<Teoria Ideilor>> susţinută de tînărul Socrate, Parmenide, care va fi purtătorul de cuvînt al lui Platon în partea din dialog închinată celor nouă ipoteze

asupra Unului, este pus de Platon, chiar de la intrarea în scenã, sã joace rolul unui cunoscãtor, ceea ce era de așteptat, datã fiind diferența de vîrstã dintre cei doi interlocutori. Printr-un astfel de subterfugiu, avantajul nu este de loc neglijabil, dat fiind cã în ochii oricãrui cititor mai multã greutate are o informație despre Teoria Ideilor primitã de la bãtrînul filosof, decît de la tînãrul Socrate.

2.6. RECONSTRUCțIA UNEI LUMI PRE-EXISTENTE

Prin urmare Platon considerã a se gãsi în planul noumenal doar Ideile de Asemãnare, de Neasemãnare, de Unu, de Multiplu, de Mișcare și de Nemișcare înainte menționate (129 d-e) si în legãturã cu lucrarea lui <<Zenon>> [1], la care mai adaugã acum DREPTATEA, FRUMOSUL si BINELE (130 B). Dintre acestea, Ideea de Asemãnare semnaleazã tocmai tema <<participãrii>>, dezbãtutã mai apoi în cadrul aceleiași discuții dintre Socrate și Parmenide.

În continuare, la întrebarea formulatã de bãtrînul Parmenide despre existența vreunui <<om în sine>>, ori a <<focului în sine>>, ori a <<apei în sine>>, Socrate nu se hotãrãște a se pronunța, acestea dovedindu-se ulterior a fi subiecte de meditație potrivite pentru un alt cadru (v. dialogul TIMEU). Socrate însã neagã cu tãrie, ca din cale afarã de absurdã, existența unor Idei care sã corespundã în plan noumenal unor lucruri precum firul de pãr, noroiul și , în general, cele foarte josnice.

Pasajul din dialog în care Socrate <<cel tînãr>> se împotrivește a asocia tuturor lucrurilor din lumea sensibilã Idei ne pare deosebit de semnificativ. Întîi și-ntîi datoritã faptului cã pentru Platon, lumea noumenalã, tãrîmul Ideilor se gãsea într-o lume supra-celestã, unde nu prea au ce cãuta Idei la care sã participe și lucrurile netrebnice.

Proferorul de filosofie anticã de la Universitatea Liberã din Bruxelles, Dl. Lambros Couloubaritsis, crede a gãsi aici opoziția Frumos/Urît, presupunînd în mod eronat cã Platon ar fi admis Idei și pentru lucrurile <<urîte>> [2].

---

(1) Despre <<paternitatea>> lucrãrii lui Zenon se poate citi în cartea noastrã, FILOSOFIE ACROAMATICÃ LA PLATON (Editura Star-Tipp, 1997, p. 90), în partea a doua, cap. 2.12, intitulat <<Cît de puțin îi aparținea lui Zenon lucrarea cititã>>.

(2) v. L. Couloubaritsis, LES GRANDS COURANTS DE LA PHILOSOPHIE DE L'ANTIQUITE JOUSQU 'A NOS JOURS, vol. I, LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, 1988, p. 82.

Din această premiză falsă el trage însă o concluzie justă, anume că lumea noumenală a Ideilor trebuie să fie finită. Numai că nu din concluzia unei asemenea judecăți se ivește necesitatea finitudinii. La Platon, finitudinea lumii noumenale a Ideilor apare din imperativul ordinii și armoniei, imposibil de gîndit pentru ceva nelimitat. Greșeala D-lui Couloubaritsis constă în a echivala o desemnare depreciativă a lumii sensibile cu indicarea a ceva precis, anume a <<urîtului>>, ca opus <<frumosului>>. Numai că el nu se oprește cu eroarea în acest punct, ci avansează spre o si mai mare abatere de la doctrina platonică, afirmînd imposibilitatea coexistenței opușilor. Ori, tocmai problema coexistenței opușilor (Unu/Multiplu, Asemănător/Neasemănător) semnalează problema participării, tema tratată cu multă subtilitate de Platon în dialogul PARMENIDE. Doar că <<opușii>> pe care-i are Platon în vedere nu includ tipul Frumos/Urît, care nu apare nicăieri alături de ceilalti opuși pe care Platon nu ostenește să-i tot repete de la un capăt la altul al întregului dialog.

Pe urmă, ușor se poate constata că <<urîtul>> apare în exprimări ce redau fără dubiu indignarea suscitată de punerea unei atare probleme. Încă de la formularea întrebării, Platon, prin intermediul bătrînului Parmenide, lasă să transpară refuzul său de a admite Idei pentru toate lucrurile sensibile.

Cum bine s-a văzut cu ocazia discuției de început dintre Socrate și Zenon, în desemnarea lumii perceptibile prin simțuri a cărei contradicții erau puse în lumină de Zenon, Platon s-a oprit la obiecte de tipul pietrelor, lemnelor, așadar la niște obiecte despre care în orice caz nu s-ar putea spune că ar fi în vreun fel <<urîte>>, ori încărcate de ridicol.

Acum, cînd ar fi în joc problema de a atribui Idei tuturor lucrurilor sensibile, Platon îndică lumea sensibilă în mod vădit depreciativ, ilustrînd-o prin lucruri perceptibile de genul <<firului de păr>>, <<noroiului>>, și a lucrurilor foarte vulgare. A considera că unor asemenea lucruri le-ar corespunde Idei la care să participe, este, - după Socratele platonic-, o părere care frizează absurdul.

2.7. GÎNDUL DE CARE FUGE SOCRATE

Așadar, toate cîte se aflã în lumea simțurilor nu pot avea un corespondent în lumea noumenalã, cãci luînd în studiu o astfel de problemã s-ar ajunge, observã Socrate, <<în hãul vorbãriei fãrã rost>>. Iatã acest pasaj din dialogul PARMENIDE:

<< - (130 c) Dar despre asta ce spui ? Socoți cã existã o Idee corespunzãtoare Omului, diferitã de noi și de toți de același fel cu noi , și tot astfel cã existã Idei în sine corespunzãtoare Focului și Apei ?

- Despre asta, Parmenide, nu știu ce sã spun. Ades am fost în încurcãturã, dacã și despre acestea trebuie sã mã pronunț în același fel ca despre cele mai inainte menționate, ori într-alt fel.

- Tot nedecis ești, Socrate, și cu privire la lucrurile care par ridicole, precum firul de pãr, noroiul, lucrurile sordide și orice alte lucruri foarte josnice și foarte vulgare? Te îndoiești tu dacã ar trebui sã consideri cã fiecare dintre acestea are o Idee în sine, existînd aparte, separatã (130 d) de asemenea lucruri ce ne sunt la-ndemînã ? Sau nu ?

- Cu siguranțã cã nu ! zise Socrate. Lucruri de felul acestora, pe care le vedem, sunt doar așa cum ele ne apar. A crede cã unor asemenea lucruri le corespund Idei existente în sine, frizeazã absurdul. Mãrturisesc cã mi s-a întîmplat uneori sã mã frãmînte gîndul dacã n-ar trebui toate considerate la fel; dar cum îmi vine un astfel de gînd, de-ndatã fug de el, deoarece mi-e teamã cã voi cãdea într-un abis de vorbe goale și mã voi pierde. Așa cã revin la loc sigur, la cele despre care tocmai am zis cã le corespund Idei , acestea fiind cele care mã preocupã și pe care le studiez. (Platon, PARMENIDE, 130c-d, în trad. ns.).

2.8. PRESUPOZIțII ÎN NUMÃR EXCEDENTAR (A. Séguy-Duclot)

Observãm cît de limpede Platon, prin intermediul <<tînãrului Socrate>>, îi atenționeazã de eroarea lor pe cei dispuși a atribui Idei corespondente în lumea noumenalã tuturor lucrurilor din lumea perceptibilã prin simțuri

Acest lucru a fost observat în mod parțial și de profesorul de la Universitatea din Tours, Dl. Alain Séguy - Duclot. Numai cã Domnia sa nu a sesizat faptul cã focul si apa cãrora Socrate nu se hotãrește a le atribui Idei nu corespund focului si apei din lumea fenomenalã. Ambele îndicã în fapt <<elementele>> omonime.

În plus, profesorul de la Universitatea din Tours crede cã tînãrul Socrate ar fi admis Idei corespunzãtoare focului și apei din lumea sensibilã [3], ne luînd în considerație replica imediat urmãtoare a dialogului PARMENIDE, construitã în așa fel de Platon încît sã sublinieze îndecizia în soluționarea problemei <<focului>> si <<apei>> : <<*tot indecis ești și despre*...>> (v. Platon, PARMENIDE, 130 c).

Cu cele douã false presupozitii, cãrora le adaugã presupoziția -iarãși falsã - cã Platon ar fi admis o Idee si pentru pãmîntul perceptibil prin simțuri, Dl. Séguy-Duclot crede cã l-a prins pe Platon contrazicîndu-se singur.

Pe de-o parte, in dialogul PARMENIDE, Platon refuzã categoric o Idee care sã corespundã în lumea noumenalã <<noroiului>> din lumea sensibilã. Pe de altã parte, în opinia D-lui Séguy-Duclot, Platon ar accepta Idei corespunzãtoare <<apei>> perceptibilã prin simțuri, <<pãmîntului>> perceptibil prin simțuri, si implicit o Idee corespunzãtoare <<lutului>>, amestec al celor douã.

Contradicția imaginatã printr-o atît de lungã listã de presupoziții nefondate îi pare însã scuzabilã, din perspectiva replicii care va invoca tinerețea lui Socrate [4] .

Dar sã vedem unde a gãsit Domnia sa Ideea de <<pãmînt>>. Despre laborioasa si împrecisa desemnare a <<lutului>>, nu dupã natura sa, ca amestec ca apã și pãmînt, ci dupã utilizarea lui în olãrit, în cãrãmidãrie, ori în construirea cuptoarelor, Platon vorbise la un moment dat în dialogul TEETET (147 c). Ori, tocmai aici crede Dl. Séguy-Duclot a gãsi Ideea corespunzãtoare <<lutului>>, Ideea corespunzãtoare <<apei>> și Ideea corespunzãtoare <<pãmîntului>>, componente ale lumii noumenale a Ideilor, cînd în fapt textul dialogului TEETET în aceastã parte se referã exclusiv la cele din lumea fenomenalã, aduse ca exemplu pentru o argumentație care țintea în altã parte.

În concluzie, remarcã Socrate, de la niște presupuneri menite a se împotmoli într-un abis de vorbe goale cel mai bine este a se face cale întoarsã cãtre terenul ferm al Ideilor deja menționate de mai multe ori de la începutul dialogului, anume Ideile de Asemãnare și de Neasemãnare, de Unu și de Multiplu, în fine, Ideile acum adãugate, respectiv Dreptatea , Binele și Frumosul <<în sine>> (v. Platon, PARMENIDE, 130 d).

---

[3] v. Alain Séguy-Duclot, LE PARMENIDE DE PLATON, Editions Belin, 1998, p.20.

[4] v. Alain Séguy-Duclot, op. cit., p. 20.

2.9. UN ISCUSIT ADAOS ÎNTR-O SCRIERE PLATONICÃ (I)

Pentru cei preocupați de lumea sensibilã, Socrate mai face o precizare. În debutul rãspunsului sãu, înainte de a da curs indignãrii sale, tînãrul Socrate apucase a spune cã și lucrurile de nimic au un fel de existențã, precum toate cele cîte sunt perceptibile prin simțuri. Fãcînd o micã parantezã, - pentru cei care s-ar mira de faptul cã Platon pune pe seama bãtrînului Parmenide aceastã întrebare, chiar în forma în care ea a fost pusã -, menționãm cã însuși Parmenidele istoric, în partea a doua a POEMULUI sãu, înfãțișase domeniul <<pãrerilor>> cu privire la cele sensibile. Dar desigur, nu aceastã parte a POEMULUI a avut-o Platon în vedere cînd și-a numit dialogul cu numele faimosului Eleat. Din filosofia lui Parmenide, Platon pune la loc de cinste aserțiunea dupã care TOTUL ESTE UNU, din prima parte a POEMULUI, în timp ce figura lui Zenon, fostul discipol al Marelui Eleat o regãsim în spatele afirmației cã MULTIPLUL (sensibil) NU ESTE.

Doar figura adevãratului Socrate, cel ce-i fusese lui Platon profesor, nu apãruse încã. O vom vedea succint schițatã, în replica ce urmeazã <<indignãrii>> tînãrului Socrate, cînd Parmenide îl invocã pe bãtrînul Socrate care, ne ținînd seama de pãrerile oamenilor, își pornea totuși discuțiile cu cei aflați în agora Atenei de la lumea sensibilã pentru a-i atrage, din aproape în aproape, cãtre tãrîmul celor inteligibile, de <<neștiutorul>> Socrate care nu reușea sã afle nimic despre Dreptatea în sine chiar atunci cînd începea vreo discuție cu unii care se declarau cunoscãtori ai lucrurilor drepte. Sã vedem însã textul din dialog:

<<- Acum ești tînãr, Socrate, spuse Parmenide, filosofia încã nu te-a prins strîns în mrejele ei. Dar va veni o vreme, așa cred, cînd ea te va prinde. Atunci nu vei avea dispreț pentru nimic din toate acestea. pe cînd acum, la anii tãi, iei încã aminte la pãrerile oamenilor >> (Platon, PARMENIDE, 130 e, în trad. ns.).

Semnalãm însã faptul cã acest iscusit pasaj - care l-a încurcat și pe Proclus (410 - 485) în comentariile sale fãcute dupã mai bine de opt sute de ani de la moartea lui Platon -, s-ar putea sã nu-i aparținã lui Platon, sã fi fost intercalat de un copist înclinat sã confunde Ideile cu <<conceptele>>. Dacã ne uitãm bine la el, putem observa cã pasajul

stã în aer, fãrã prea mare legãturã nici cu ce spusese Socrate înainte (din rãspunsul tînãrului Socrate se vede în ce fel chestiunea de care tocmai se vorbise și-a gãsit rezolvarea), nici cu ce urmeazã a spune Parmenide, fiindcã imediat dupã el apare o schimbare în problematica tratatã, prin începerea discuției asupra participãrii. Cu atît mai mult cu cît intenția acestei replici este destul de dubioasã, cãci prin ea se încearcã a se da peste cap soluția <<tînãrului>> Socrate, participant neîndoielnic la discuție, printr-o presupusã opțiune a unui alt personaj, gîndind diferit, și inexistent pe lista participanților la discuție.

Ar mai fi si alte observații de fãcut. Cum arãtam mai înainte, partea din dialog ce cuprinde conversația despre Ideile acceptate în lumea noumenalã de Socrate debuteazã cu replica în care bãtrînul Parmenide îsi manifestã deschis admirația fațã de felul în care gîndește tînãrul Socrate. De aceea este cel puțin ciudat ca ea sã se încheie cu o admonestare, în care, dupã numai cîteva replici, bãtrînul Parmenide sã-și schimbe atitudinea, sã urmãreascã cu neîncredere gîndul lui Socrate, ba sã-i mai și reproșeze cã ar dovedi imaturitate în gîndire. Cu atît mai stranie apare o asemenea atitudine cu cît cota admirației bãtrînului Parmenide fațã de cum gîndește tînãrul Socrate nu scade nici dupã extrem de dificila discuție asupra <<participãrii>> . Din contrã, crește, dacã este sã ne luãm dupã spusele lui Parmenide, anume cã nu doar frumos, ci de-a dreptul divin îi pare avîntul tînãrului Socrate spre cele ale spiritului (135 d2-3) .

În plus, dacã privim în totalitatea ei scrierea platonicã observãm cã personajele dialogului PARMENIDE sunt dinadins alese de maniera în care interlocutorii sã aibe vîrste diferite (5) . O apariție, oricît de incidentalã, a <<bãtrînului Socrate>> perturbã acel crescendo imaginat de Platon, care-l pune pe tînãrul Socrate sã vorbeascã la început cu Zenon, apoi cu bãtrînul Parmenide, pentru ca la urmã sã troneze singur Marele Eleat.

2.10. FILOSOFUL ªI <<PÃREREA CELOR MULțI>>

Mai gravã însã ne pare presupoziția (conținutã de bizara replicã) de a pune pe seama lui Platon afirmația cã un filosof (oricare ar fi el !) ține (sau nu ține) seamã de pãrerea celor mai mulți oameni. La drept vorbind, despre tînãrul Socrate nu se poate

(5) v. studiile despre Platon în cartea noastrã, ATENA LUI KEFALOS, Ed. Star Tipp, 1997.

spune cã, tînãr fiind, <<ține seamã de pãrerile oamenilor>>, deoarece el, ca susținãtor al Teoriei Ideilor, precum Platon, nu are ochi pentru <<lucrurile frumoase>> pe care le vãd cei mulți, ci pentru <<Ideea>> de Frumos. Intrînd în fãțisã contradicție cu pãrerile oamenilor, pentru Socrate, o fatã frumoasã nu este mai frumoasã decît o pisicã frumoasã (aici cititorul poate pune orice termen de comparație !) , ambele fiind foarte depãrtate de Frumosul în sine.

Se știe cu cît orgoliu exclusivist înalțã Platon pe filosof deasupra tuturor celorlalți oameni. Este absurd sã-l coboare acum, tocmai în dialogul ce poartã numele Marelui Parmenide, punînd pe filosof sã asculte ce spun muritorii de rînd, ca apoi sã decidã dacã sã ia sau nu în seamã <<pãrerile oamenilor>>. Chiar în dialogul PARMENIDE, ceva mai încolo, Platon, pe de-o parte, îl pune pe bãtrînul eleat sã menționeze neghiobia celor mulți care cred cã <<dialectica>> e vorbãrie goalã , cînd în fapt ea reprezintã o cale de ajungere la Idei (135 d), iar pe de altã parte, îl face pe venerabilul Parmenide sã ezite înainte de expunerea exercițiului dialectic. Ori, motivul ezitãrii sale nu apare legat doar de dificultatea întreprinderii, ci și de grija de a avea un public pe alese, nu un public format din oameni de rînd (136 d-e ,137a). Bãtrînul Parmenide va accepta sã vorbeascã (137 a7-8) doar știindu-se înconjurat de filosofi, doar pentru cã, așa cum fusese asigurat de Zenon, ei erau singuri, între ei:

<<Cu toate acestea [cu toatã marea dificultate] trebuie sã vã fac pe plac, mai ales cã, vorba lui Zenon, suntem între noi>> (v. Platon, PARMENIDE, 137 a 7, in trad. ns.).

2.11. REPLICÃ CE STÃ ÎN AER CÎND NU ESTE LUATÃ ÎN BRAțE DE COMENTATORI (III)

Desigur, s-ar putea ivi glasuri care sã strige cu indignare cã nicicînd, în atîta amar de vreme, nu a îndrãznit nimeni sã punã sub semnul întrebãrii paternitatea acestei replici. Ori, se știe cît de surdã la orice argumentație este spontana indignare. În ce ne privește vom arãta de ce credem cã pînã la noi niciunui comentator nu i-a trecut prin gînd sã suspecteze paternitatea acestei replici.

În primul rînd , deoarece, în marea lor majoritate, comentatorii dialogului PARMENIDE s-au preocupat prea puțin de rãspunsul tînãrului Socrate, grãbindu-se a

trece cu vederea toate indiciile oferite aici de autor: (a) imaginea depreciativã -prin lucruri de nimic - sub care Parmenide, în întrebarea sa, invocã lumea sensibilã (130c) ; (b) atitudinea lui Socrate, refuzul sãu cît se poate de tranșant, în subsidiar asociat cu o oarecare indignare trezitã de întrebarea lui Parmenide.

În al doilea rînd, pentru cã dubioasa replicã ilustreazã chiar acel mod de gîndire pe care ei sperau sã-l gãseascã în textul platonic. De aceea comentatorii, din întreaga discuție asupra componenței lumii noumenale au reținut cu predilecție îndoielnica replicã.

Numai cã interpretarea pe care au atribuit-o dubioasei replici puse pe seama bãtrînului Parmenide nu seamãnã de loc cu felul în care am înțeles noi replica, fãcînd concesia cã i-ar aparține lui Platon, anume cã în ea ni se înfãțișeazã modul cum bãtrînul Socrate pornea de la pãrerile comune ale oamenilor, prefãcîndu-se cã este de acord cu ei, pentru a-i purta încet, încet, acolo unde dorea el, spre tãrîmul adevãratei virtuți, al Binelui în sine.

Fãrã a-și face vreo problemã cã prin interpretarea lor ei se gãsesc într-o flagrantã contradicție cu refuzul tînãrului Socrate de a atribui Idei lucrurilor de tot rîsul, și prin extindere, tuturor lucrurilor din lumea fenomenalã, comentatorii dispuși a crede cã <<Ideile>> ar fi simple <<concepte ipostaziate>>, ochind suspecta replicã și defilînd bucuroși cu ea în brațe, ajung implicit sã considere cã odatã cu înaintarea în vîrstã Socrate se va rãzgîndi, și, pe cînd va fi bãtrîn, va ajunge sã discute prin agora Atenei despre <<Ideea murdãriei>>, abandonîndu-și preocupãrile sale etice, legate de Frumosul în sine, Dreptatea în sine și Binele în sine.

Nu vom da însã nume care sã ilustreze aceastã frecventã interpretare atît de depãrtatã nu doar de spiritul filosofiei platonice, ci și de imaginea lui Socrate cel istoric, pentru cã n-am sti la care sã ne oprim mai întîi, cunoscut fiind strãvechiul obicei de a perpetua -fãrã discernãmînt- pãreri transmise din comentariu în comentariu.

2.12. LOCURI COMUNE ÎN CE PRIVEªTE NEÎNțELEGEREA FILOSOFIEI PLATONICE (L. Brisson)

Vom face totuși o excepție, numindu-l pe Luc Brisson, care de altfel a și publicat în 1995 o nouã traducere a dialogului PARMENIDE. Dar nu în calitatea sa de traducãtor îl menționãm, ci în calitatea sa de comentator al filosofiei platonice. În cartea sa LE MÊME ET L' AUTRE DANS LA STRUCTURE ONTOLOGIQUE DU TIMEE (1974), fãcînd trimitere (op. cit., p.142) la suspecta replicã din dialogul PARMENIDE semnalatã de noi (130 e) și, cum era de așteptat, aducîndu-l drept martor pe Aristotel, asta ca sã nu mai vorbim de citarea lui Diogene Laertius (despre care în orice caz nu s-a putut spune cã poseda un excesiv spirit filosofic), Luc Brisson este de pãrere cã Platon ar fi asociat Idei tururor lucrurilor din naturã.

Comentatorul francez nu se orește însã numai la <<lucrurile din naturã>>. Ca mai toți comentatorii grãbiți, care nu se obosesc sã urmãreascã raționamentele lui Platon, Luc Brisson, - gãsidu-l pe tîmplar (Platon, STATUL, 596 a) pe la începutul argumentației ce urmãrea sã indice depãrtarea de adevãr a artiștilor preocupați de imitatii si nu de existențele în sine -, se precipitã sã scoatã din context <<ideea de pat>> și <<ideea de masã>> dupã care bunul meseriaș într-ale tîmplãriei ar executa patul și masa, desenate mai apoi de pictor. Cu asemenea probe (folosite -prin scoatere din context - și de alți comentatori la fel de în temã cu cele scrise de Platon) i s-a pãrut justificat sã susținã inepția dupã care Platon ar fi asociat Idei si pentru lucrurile artificiale, nu numai pentru lucrurile naturale. Dar toate acestea au devenit de mult locuri comune în ce privește neînțelegerea filosofiei platonice.

Ceea ce ne-a impresionat citindu-l pe Brisson nu este faptul cã n-a sesizat intercalarea unei replici ce nu-i aparține lui Platon într-un dialog al acestuia, folosind-o fãrã discernãmînt în comentariile sale, fiindcã nu ne-a fost dat sã citim niciunde (în toatã bibligrafia parcursã în mai mult de doisprezece ani) cã cineva ar mai fi pus sub semnul întrebãrii suspecta replicã din PARMENIDE semnalatã de noi.

Ciudatã ne-a pãrut ușurința cu care Luc Brisson -tratînd despre participare - , s-a arãtat dispus a neglija întreaga argumentație vizînd analogia dintre Binele Suprem și Soare, expusã de Platon într-un lung pasaj din dialogul STATUL (507 a,b,c,d,e ; 508 a,b,c,d,e ; 509 a,b), pentru a pune pe seama unui acces de misticism (op. cit., p. 133) concluzia întregii argumentații, dupã care *Binele Suprem nu este existențã, ci este ceva cu*

mult deasupra existenței, pe care o depășește în vechime si putere (Platon, STATUL, 509 b).

Dar nu numai argumentația care precede pe numeroase pagini această afirmație platonicã i-a pãrut întru-totul neglijabilã, pentru a putea sã susținã cã ar fi la mijloc o <<frazã izolatã>>, ci și explicarea anologiei dintre Binele Suprem și Soare prin analogia liniei (509 c,d,e; 510 a,b,c,d,e, 511a,b,c,d,e), cu care Platon își continuã expunerea argumentelor în aceastã direcție, precum și invocarea mitului peșterii (514 a,b,c; 515 a, b,c,d,e, 516 a,b,c,d,e; 517 a,b,c) ambele folosite de Platon pentru o cît mai evocventã lãmurire a cititorului cu privire la analogia dintre Binele Suprem și Soare.

2.13. CE SPUNE PLATON DESPRE COMPONENțA LUMII NOUMENALE A IDEILOR (Platon, PARMENIDE)

Reîntorcîndu-ne la dialogul PARMENIDE, sã vedem din textul platonic care ar fi componența lumii Ideilor. Concluziile lui Platon apar deslușit cu ocazia reînodãrii conversației, cînd bãtrînul Parmenide, începînd discuția despre participare, menționeazã în exclusivitate numai acele Idei a cãror existențã s-a dovedit a fi în afarã de orice dubiu, obținînd deplinul acord al tînãrului Socrate:

<< Dar ia rãspunde-mi la urmãtoarea chestiune: Crezi tu, cum îmi spui, cã existã anumite Idei în sine, de la care, prin participare, își iau numele cele ce participã la ele , de pildã cã participînd la Ideea de Asemãnare participantele se numesc asemãnãtoare, la Mãrime, mari , și cã cele ce participã la Frumosul în sine și la Dreptatea în sine devin frumoase și drepte ?

\- *Întru-totul, rãspunse Socrate>>* .(v. Platon, PARMENIDE, 130 e 4 - 131 a 4, în trad. ns.).

Prin urmare, dupã expunerea problemei privind felul Ideilor și felul participantelor la Idei, Parmenide reia discuția pentru a o cîrmi spre problema participãrii, oprindu-se la acele Idei acceptate de tînãrul Socrate, anume Asemãnarea în sine, Frumosul în sine și Dreptatea în sine, doar cã, în locul Ideii de Pluralitate, ce apãruse pînã în acest moment al dialogului, Parmenide va indica Ideea de Mãrime, care, în economia filosofiei platonice are rolul de a sugera multiplicitatea, prin perechea pe care o formeazã împreunã cu

Micimea. Dar și această nouã înșiruire a componenței lumii noumenale a trecut neobservatã de cei care tin morțiș sã afirme cã - într-o etapã tîrzie a gîndirii sale -, Platon ar fi admis Idei pentru toate lucrurile din lumea fenomenalã, pedalînd de zor pe replica cea dubioasã, fãrã a mai avea nici un argument în plus.

Cît de <<tîrzie>> ar fi această etapã, comentatorii se sfiesc sã precizeze, observînd probabil cã și în alte dialoguri tîrzii, de pildã SOFISTUL și FILEB, Platon se preocupã tot de Dreptatea în sine, Frumosul în sine, Binele în sine, Unu- Multiplu, Asemãnare-Neasemãnare, Repaos-Mișcare, etc.

La reînodarea discuției Parmenide îl întreabã așadar pe Socrate (130 e 4 - 131 a4) , dacã într-adevãr crede în existența Ideii de Asemãnare, lãsînd sã se înțeleagã și rostul participãrii, anume cã cele asemãnãtoare, pentru cã participã la Ideea de Asemãnare ajung asemenea, cele ce participã la Ideea de Mãrime ajung mari, iar cele ce participã la Ideea de Frumos și la Ideea de Dreptate devin frumoase și drepte . Iar pentru cei care au pierdut șirul argumentației, Platon, la sfîrșitul întregii discuții (131 a 5 - 135 d 1) despre <<participație>>, ca sã nu mai rãmînã nici o urmã de dubiu, repetã, - pentru a treia (sau a patra) oarã de la începutul discuției dintre Socrate și Parmenide- care sunt Ideile pe care le are în vedere: Ideea de Frumos, Ideea de Dreptate și Ideea de Bine, subînțelese fiind și celelalte Idei (de Unu, de Multiplu etc...) despre care cititorul a avut ocazia sã afle încã de la începutul discuției dintre Socrate și Zenon (v. Platon, PARMENIDE, 129 e).

2.14. ARISTOTEL...<<PLATONICIANUL>>

În comentariile sale, Aristotel, preocupat mai cu seamã de polemica în jurul celor sustinute - în marginea dialogului Timeu - de Speusip, nepotul lui Platon, care a rãmas la conducerea Academiei, se pare cã n-a acordat prea multã importanțã dialogului PARMENIDE, unde era tratatã problema <<participației>>. Probabil de aceea el a ajuns sã scrie cã Platon a înlocuit doar termenul de <<imitație>>, folosit de pitagoricieni, prin termenul de <<participare>>, care n-ar fi decît o <<vorbã goalã>>.

Este bine cunoscut faptul cã Aristotel, - care multã vreme s-a considerat platonician, deși nu a împãrtãșit niciodatã disprețul lui Platon pentru lumea sensibilã -, s-a descotorosit ușor de problema <<participãrii>> prin ipoteza despre imanența <<formei>>

în <<materie>> și prin teoria celor patru cauze (formalã, materialã, eficientã, finalã), ulterior reduse la douã : cauza materialã și cauza formalã.

Dar odatã ajunși în acel loc al dialogului PARMENIDE în care Platon specificã care sunt Ideile aflate în lumea noumenalã, interesant ar fi desigur sã vedem și pãrerea lui Aristotel despre acele Idei pe care Platon nu le-ar fi admis în lumea Ideilor.

Spre deosebire de comentatorii moderni care s-au împotmolit la presupuse Idei care sã corespundã firului de praf, noroiului și altor lucruri foarte vulgare, pe Aristotel l-a preocupat faptul cã Platon n-ar fi admis Idei care sã corespundã *<<negațiilor>>*, *<<lucrurilor dispãrute>>* și *<<raporturilor>>*[6] .

Se știe cã pentru Stagirit negația reprezintã de fapt privația. În filosofia sa, materia, ca <<ceva privat de formã>> ar juca rolul unei asemenea Idei, și pentru acest motiv, Aristotel se simțea pe deplin îndreptãțit în observațiile sale.

Pe de altã parte, însãși <<forma>> din filosofia aristotelicã este semnalatã de Stagirit prin reproșul adus lui Platon cã nu a inclus și Idei ale lucrurilor dispãrute, pentru care noi pãstrãm o imagine a lor. De exemplu, chiar atunci cînd cîinele Lãbuș nu mai este, imaginea lui se pãstreazã în memoria stãpînilor sãi care l-au iubit. Dispariția lui Lãbuș nu atrage dupã sine și dispariția <<formei>> de cîine, în sens aristotelic factor constant, ce supraviețuiește dispariției oricãrui cîine individual.

Ar mai rãmîne de vãzut în ce sens era fãcutã ultima observație, cea privind <<raporturile>>. Pentru Aristotel, însãși regãsirea <<formei>> în <<materie>> dãdea seama de <<raportul>> dintre cauza materialã și cauza formalã prin care se constituie lucrurile din lumea sensibilã. Semnalînd inexistența în cuprinsul Teoriei Ideilor a <<raportului>> Aristotel dovedește din nou puțina atenție pe care a acordat-o dialogului PARMENIDE. Fiindcã în acest dialog <<despre Idei și despre participare>> ar fi putut gãsi interesante informații despre <<raport>> [7] . Chiar și prin afirmația dupã care Platon ar fi substituit <<imitației>> <<participarea>>, așadar un cuvînt prin alt cuvînt, Aristotel nu prea dovedește bunã credințã, fiindcã în dialogurile platonice termenii desemnînd participarea la lumea Ideilor sunt folosiți cu deplinã libertate, astfel cã alãturi

---

[6] v. Aristotel, METAFIZICA, 990 b si 1079 a, trad. Stefan Bezdechi, Ed. Academiei, București, 1965.

[7] v. cele arãtate de Platon asupra participației în PARMENIDE, 131 a- 135 e.

de termenul de participare (*methexis*), Platon întrebuințează și temenul de imitație (*mimesis*) precum si alți termeni, respectiv comuniune (*koinonia*), asemãnare (*homoiosis*) și prezența Ideilor în cele ce participã la Idei (*parousia*). Oricum, este demnã de luat în seamã poziția lui Aristotel, care avea pretenția de a privi cu ochi critic eterna lume a Binelui și a Dreptãții, dupã Platon, situatã <<dincolo>> de <<binele>> și de <<dreptatea>> de la noi, din lumea fenomenalã, fãrã a renunța nici un moment la lumea devenirii, în fapt, deslipindu-se de imediatul lucrurilor individuale perceptibile prin simțuri doar pentru a ajunge la simple <<noțiuni>>.

Din fericire însã, încurcatele ițe care-l legau pe Aristotel de Platon s-au mai descurcat pe cînd Stagiritul își scria POETICA. Concepîndu-și doctrina esteticã, platonicã în chiar <<fundamentele ei pur filosofice, ontice și gnoseologice>>, cum bine remarca Dl. Ion Papuc în excelentul sãu studiu DESPRE MIMESIS [8] << Aristotel iese în afara propriei doctrine, admițind -fie și numai implicit - cã în afarã de lumea aceasta din care facem parte, lume a celor care s-au întîmplat sau tocmai se întîmplã, mai existã și o alta, a paradigmelor>>[9] .

<<La Cuprins

[8] v. Ion Papuc, DESPRE MIMESIS, în vol. O TEORIE A LIBERTÃțII AZI, Ed. Eminescu, 1991, p. 174.

[9] v. Ion Papuc, op. cit., p. 156 -185.

<<La Cuprins

PERPETUAREA INTUIȚIILOR PLATONICE ÎN CREȘTINISM (*PARTICIPAREA - PARTEA ÎINTÎI*)

<<Ei vãd lucrarea dumnezeiascã>>. Prima condiție a participãrii. Cele ce descind din Binele Suprem (Platon, POLITEIA, cartea a VI-a). Relația de dependențã și sfîrșitul dialogului PARMENIDE. Dincolo de existențã. Imanent și transcendent în filosofia platonicã. Ocol pa la Descartes: o ineditã sintezã a participãrii. <<Parusia>> și <<koinonia>>. Al cincilea mod de cunoaștere (Platon, SCRISOAREA a VII-a, 342). perpetuarea intuițiilor platonice în religia creștinã și în filosofia lui Blaga.

3.1. <<EI VÃD LUCRAREA DUMNEZEIASCÃ>>

Poziția secundã a Unului/Multiplu -ce urmeazã primei ipoteze despre Unu în partea a doua a dialogului platonic PARMENIDE -, i-a fãcut pe neoplatonici sã-l considere drept o diminuare prin emanație a Binelui suprem, lucru ce nu apare nicãieri la Platon. Prin postularea <<emanației>> neoplatonicii s-au depãrtat de doctrina lui Platon și au luat-o pe calea lor. În problema Unului/Multiplu teologii catolici au preferat soluția neoplatonicã. Pentru ei lucrãrile divine sunt emanații, "diminuãri în sens neoplatonic, ale ființei divine în lucrãri".[10]

Sfîntul Grigorie Palama (1296-1360) considera comuniunea de existențã între Dumnezeu și lume prin mijlocirea participãrii creaturilor nu la ființa divinã ci la actele sale necreate. "Altfel l-am închide pe Dumnezeu în sine, pe motiv cã e necreat și nu mai avem nici o putințã de a ne întîlni cu El".[11]

În deplin acord cu doctrina energiilor necreate susținutã de Sf. Grigorie Palama, regretatul profesor al Facultãții de Teologie din București, Dumitru Stãniloaie (1903-1993), observa cã "gîndirea intelectualistã scolasticã n-a înțeles taina persoanei care nu se dizolvã oricît se rãspîndește prin lucrãrile ei" .[12] . Isihaștii, precizeazã Sf. Grigorie Palama în TOMUL AGHIORITIC (apud. Dumitru Stãniloaie), nu pretind cã vãd esența dumnezeiascã. "Ei vãd lucrarea dumnezeiascã ". Pentru cã este o treime de persoane,

---

(10) v. Dumitru Stãniloaie, Studiu introductiv la vol. FILOCALIA, VII, 1977.

(11) v. FILOCALIA, VII, 1977, p.219.

(12) v. op. cit., p. 220.

Dumnezeu se poate rãspîndi în lucrãrile sale rãmînînd ființã neepuizatã în aceastã rãspîndire.

3.2. PRIMA CONDIţIE A PARTICIPÃRII

Dar sã vedem cum apare participarea la Binele suprem în filosofia lui Platon. Cu intenția de a vorbi (in dialogul POLITEIA) - nu despre Binele în sine -, ci despre cele ce participã la el [13] , Socrate îi atrage atenția lui Glaucon cã existã mai multe lucruri bune și mai multe lucruri frumoase care se pot deosebi ca distincte, dupã cum existã și Binele în sine precum și Frumosul în sine, luate ca Idei unice la care se raporteazã multiplele lucruri bune și multiplele lucruri frumoase din lumea perceptibilã la nivelul simțurilor[14] . Cele bune și cele frumoase sunt bune și frumoase în virtutea participãrii la Binele în sine și la Frumosul în sine. Existența binelui multiplu este, în opinia lui Platon, condiționatã de existența Binelui în sine la care participã, doar cã, binele multiplu fiind simplu <<participant>> se va afla la un nivel inferior fațã de Binele în sine.

Cum va arãta într-un mod ceva mai explicit în dialogul PARMENIDE (130 b), dar cum se poate observa și din cele arãtate pînã acum, dupã Platon, prima condiție a participãrii constã în faptul distingerii între existența unei Idei unice și multiplele participante la repectiva Idee unicã.

Între multiplu si unu, în acest caz, Socrate subliniazã urmãtoarea diferențã: cele multiple sunt vãzute dar nu sunt gîndite, pe cîtã vreme cele unice, precum Binele în sine și Frumosul în sine sunt gîndite dar nu sunt vãzute: "*ªi noi spunem cã cele multe sunt perceptibile prin vãz, iar nu prin gîndire, pe cînd Ideile sunt sesizate prin gîndire, nu prin vaz*" (v. Platon, POLITEIA, 507 b, in trad. ns.).

Existența Frumosului în sine va fi diferitã de existența participantelor sale chiar prin felul cum cele douã ajung a fi sesizate : Ideea de Frumos are o existențã perceptibilã la nivel noetic, pe cîtã vreme cele frumoase din lumea sensibilã pot fi vãzute. Nu e dificil de remarcat în aceastã departajare însãși diferențierea dintre lumea noumenalã a Ideilor și lumea sensibilã, care va fi lãmuritã mai apoi prin analogia liniei[15] .

Continuîndu-și șirul argumentației, Socrate evidențiazã rolul luminii în percepția vizualã. Dacã nu ar exista lumina Soarelui, vederea nu ar fi posibilã, și nici perceperea

---

[13] v. Platon, STATUL, Cartea a VI-a, 506 e, trad. Vasile Bichigean.

[14] op. cit., 507 a,b.

[15] v. Platon, POLITEIA, 509 d- 513 e.

lucrurilor frumoase din lumea devenirii. Un rol asemãnãtor Soarelui din lumea fenomenalã îl joacã Binele în sine pentru lumea noumenalã. Aflat mai presus de nivelul raţiunii umane, Binele în sine o face posibilã pe aceasta.

3.3. CELE CE DESCIND DIN BINELE SUPREM
(Platon, POLITEIA, cartea a VI-a)

Prin analogia Binelui în sine cu Soarele, Platon sugereazã douã moduri de raportare la Binele suprem. Primul este cel anunţat încã de la începutul respectivei discuţii. Anume, relaţia de origine : binele din participante îşi are originea în Binele suprem. Socrate chiar îi spusese lui Glaucon cã urmeazã a-i vorbi despre cele ce descind din Binele în sine[16] . Despre acest mod de raportare a participantelor la Ideea la care ele participã aminteşte şi Aristotel citînd dialogul platonic FEDON[17] . Într-adevãr, în FEDON Socratele platonic spune cã singura cauzã pentru care un lucru este frumos este Frumosul în sine la care acel lucru participã, şi nu alte cauze neînsemnate, precum, culoarea sau aspectul[18] . Numai cã pentru Aristotel Ideile reprezentau cauze formale (sau finale) şi în nici un caz cauze eficiente. Ori, în opinia lui Platon, Binele în sine este cauzã eficientã, conferind atît existenţã cît şi esenţã celor inteligibile (*"to einai te kai ten ousian"* , v. Platon, POLITEIA, 509 b).

În volumul ce prezintã o a doua[19] traducere a dialogului STATUL cititorii nu vor gãsi această afirmaţie a lui Platon, pierdutã cum e ea într-o regretabilã confuzie de termeni (v. Platon, OPERE, V, Ed. Stiinţificã şi Enciclopedicã, Bucuresti, 1986).

Iatã ce pot ei citi în schimb: "*obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi cea de a fi, ca şi fiinţa lor*". Nu vom relua însã lãmuririle cu privire la comuna substituire (cu totul nefilosoficã) dintre termenul de <<existenţã>> şi termenul de <<fiintã>>. Ele pot fi gãsite în cartea noastrã DESPRE EXISTENţÃ, FIINTÃ SI ESENTÃ (Ed. Mirisa, 1996).

În citatul din traducerea fãcutã în perioada comunistã (şi în mare grabã publicatã) de Dl. Andrei Cornea observãm inedita confuzie dintre <<fiinţã>> si <<esenţã>>, doi termeni diferiţi, ce apar chiar în titlul dat de Dl. Dan Negrescu pentru ediţia bilingvã

---

[16] v. op. cit., 506 e.

[17] v. Aristotel, METAFIZICA, 991 b.

[18] v. Platon, FEDON, 100 b,c,d.

[19] Mai probabil o a treia, daca ar fi sa ne luam dupa înverşunarea autoritatilor comuniste de a nu publica traducerile dialogurilor platonice facute de eminentul elenist Stefan Bezdechi, care se pare ca este singurul traducator român care a tradus integral opera platonicã, din care, pînã în 1945 a apucat sã publice nouãsprezece dialoguri.

(Ed. Paideia, 1995) a lucrãrii Sfîntului Thoma, DESPRE EXISTENțÃ SI ESENTÃ, pe care Dl. Negrescu s-a strãduit, cu mai mult sau mai puțin succes, sã o traducã.

Așadar, citind numai titlul lucrarii, dacã Sf. Thoma a gasit de cuviinta ca, urmîndu-l pe Aristotel, sã punã ca diferite <<existența>> și <<esența>>, ele ar trebui sã fie de neconfundat.

Desigur, nimic nu ne-ar impiedica sã presupunem cã și pentru Dl. A. Cornea, - nu numai pentru Dl. Negrescu -, <<ființa>> reprezinta <<existența>>, cum se întîmplã cu toți cei ce fac regretabila confuzie dintre <<ființã>> și <<existențã>>.

Numai cã suntem opriți de la aceastã presupunere de faptul cã despre *<<capacitatea de a fi>>* a unui <<obiect>> nu se poate spune în nici un caz cã ar reprezenta <<ce este>> respectivul obiect, <<esenta>> obiectului.

Nu ne rãmîne decît sã presupunem cã în opinia traducãtorului Andrei Cornea, <<capacitatea de a fi>> ar indica <<existența>>, urmînd ca <<ființa>> sã desemneze, în cea mai deplinã confuzie de termeni, <<esența>>. Dar sã revenim la Platon.

Pentru filosoful grec, Ideea de Bine, în calitatea sa de cauzã eficientã, reprezintã cauza a tot ce este bun și frumos în lumea sensibilã [20]. Tot așa, Ideea de Viațã la care participã sufletul uman stã la originea faptului cã însuși sufletul este viațã[21]. Iar pentru cã sufletul nu poate participa în același timp și la Ideea de Viatã și la contrariul ei, - conform principiului eleat al asemãnãtorului care tine spre asemãnãtor -, sufletul se dovedește a fi etern și indestructibil[22] .

3.4. RELAțIA DE DEPENDENțÃ ªI SFÎRªITUL DIALOGULUI PARMENIDE

Relația de origine trebuie însã completatã cu relația de dependentã. Lipsa acestei completãri i-o reproșeazã Platon lui Anaxagoras[23], care a pus la originea tuturor celor ce existã spiritul, <<gîndirea>>, dar a nesocotit relația de dependențã dintre principiul cauzal (cel ce a orînduit totul) și cele orînduite, invocînd tot alte cauze în orînduirea lumii, de pildã. aerul, apa, și altele[24] .

---

[20] v. Platon, POLITEIA, 517 c.

[21] v. Platon, FEDON, 105 c,d.

[22] v. Platon, op. cit., 106 b.

[23] André Cresson noteazã în aceastã privințã urmãtoarele : " Anaxagore avait expliqué que le <<noùs>>, l'intelligence raisonable était le premier principe des choses. Platon est d'accord avec lui, mais il lui reproche de n'avoir pas su tirer tout ce qu'il contenait de ce principe capital". (v. André Cresson, PLATON, P.U.F., 1941, p. 18).

[24] v. Platon, FEDON, 97 b,c,d, e; 98 a,b,c,d.

Din perspectiva relației de dependență se poate înțelege și atît de puțin înțeleasa concluzie a dialogului PARMENIDE[25]**.** La sfîrșitul desfășurării celor nouã ipoteze, în loc sã afirme cã TOTUL ESTE UNU, precum fãcuse Parmenide în POEMUL sãu, Parmenidele platonic spune cã TOTUL ESTE SI NU ESTE UNU, PARE SI NU PARE A FI UNU. Iar în spatele acestui <<tot>> invocat, bãtrînul Parmenide, fãcînd referire la <<celelalte decît Unu>>, puse alãturi de Unu, îl presupune, desigur, pe Unu/Multiplu, și nu pe Unu eleat din prima ipotezã.

Al doilea mod de raportare la Binele în sine este, prin urmare, relația de dependență: așa cum cele vizibile sunt posibil a fi vãzute cu organul vederii datorită luminii Soarelui, tot asa Binelui în sine i se datoreazã faptul cã cele posibil a fi gîndite sunt gîndite cu partea divinã a sufletului omenesc[26] , înruditã, prin însãși natura sa, cu lumea noumenalã a Ideilor.

3.5 DINCOLO DE EXISTENțÃ

Raportarea Unului, pe care-l reprezintã Binele în sine, la multiplul posibil a fi întîlnit în lumea fenomenalã, stã la temelia existenței și cunoașterii multiplelor lucruri bune. Pentru cã în lumea noumenalã existã Ideea Binelui în sine, în unicitatea ei, este posibilã însãși cunoașterea, asimilată de Platon formei celei mai elevate de iubire[27] .

În dialogurile de tinerețe, dialoguri numite socratice, problema centralã era cum poate fi cunoscut Binele în sine. Pornind de la multiplul bine pe care îl constituie pietatea, curajul, puterea de a discerne binele de rãu, prietenia, dreptatea, Socratele platonic se strãduia a gãsi drumul cãtre cunoașterea Binelui în sine.

În dialogul POLITEIA Platon nu se mai oprește doar la problema cunoașterii. Nu doar cunoașterea binelui-multiplu este fãcutã posibilã de Binele-unic, ci însãși existența binelui-multiplu este condiționată de Binele în sine, unic și mai presus de tot ce existã, ba chiar mai presus de faptul existenței[28] . Argumentația urmeazã tot analogia Binelui cu Soarele. Fãrã a fi el însuși supus nașterii, degradãrii în timp și pieirii, Soarele face cu putintã nașterea și dezvoltarea celor pieritoare din lumea devenirii. La fel Binele însuși: cele sesizabile prin gîndire datoreazã Binelui în sine nu doar putința de a fi cunoscute, ci însãși existenta lor, în pofida faptului cã Binele în sine nu este o existentã. Aflat dincolo de naștere și de pieire Binele Suprem este așadar

---

[25] v. Isabela Vasiliu-Scraba, MINUS-KNOWLEDGE AND PLATO S <<CONTRADICTIONS>> , în volumul: Isabela Vasiliu-Scraba, ATENA LUI KEFALOS (Editura Star-Tipp, 1997, p.194.

[26] v. Platon, FEDON, 80 a, 81 a, POLITEIA 611 e, TIMEU, 41 c, 90 a, 90c

[27] v. Platon, BANCHETUL, 201 d-212 a.

[28] v. Platon, POLITEIA, 509b.

dincolo de existențã. Ocupînd cea mai înaltã treaptã a ierarhiei, Binele în sine depãșește de departe existența prin vechimea și prin puterea sa (v. Platon, POLITEIA, 509 b).

3.6 <<IMANENT>> SI <<TRANSCENDENT>> ÎN FILOSOFIA PLATONICÃ (L. COULOUBARITSIS)

Cu multã știință de carte, dar mai ales dovedind finețe de spirit, Dl. Lambros Couloubaritsis, profesor la Universitatea Liberã din Bruxelles, remarca în cursul sãu de filosofie anticã[29] aspectul de <<imanențã>> al Ideii de Bine în acțiunile bune, respectiv participarea de felul <<apariției>> (parusia) pe care o sugereazã dialogurile de tinerețe ale lui Platon.

El ne pare însã cã greșeste atunci cînd crede cã Platon - în dialogurile de maturitate - ar înclina spre <<transcendențã>> abandonînd modul <<imanent>> de înțelegere al participãrii multiplului la unul Ideii. Afirmãm aceasta pentru cã <<parusia>>, deși ar sugera <<imanența>>, nu exclude <<transcendența>>, fapt nesesizat de Dl. profesor Lambros Couloubaritsis.

Un argument îl oferã chiar <<imanența>> Binelui <<transcendent>> din fundamentarea ontologicã a multiplului bine prin Binele unic de dincolo de timp, cum ne este el înfãțișat în dialogul POLITEIA prin analogia Binelui în sine cu Soarele**.**

Participarea celor bune la Binele unic nu atrage dupã sine numai faptul cã prin participare pãrți ale Binelui în sine sunt împãrtãșite (cunoscute) dupã putința celor ce participã, fãrã ca prin aceasta Binele unic sã se dividã în vreun fel, încetînd de a mai fi unu[30] . Sugestivã în acest sens este comparația pe care Descartes o face între Dumnezeu și un munte. Pe Dumnezeu îl putem cunoaște, spune Descartes, dar nu-l putem nici concepe, nici înțelege, așa cum putem atinge un munte, fãrã însã a-l putea cuprinde[31] .

Participarea face ca cele douã perspective, cea onticã și cea gnoseologicã, sã se dovedeascã a fi, pentru Platon, douã fațete ale uneia și aceleasi realitãți.

Teoria platonicã a Ideilor nu poate fi înțeleasã fãrã a ține seama de cele ce reies din analogia Binelui în sine cu Soarele, analogie reluatã și în dialogul PARMENIDE (131b) în vederea ilustrãrii participãrii. In POLITEIA aceastã analogie este explicitatã atît prin analogia liniei cît și prin mitul peșterii[32], pentru a face cît mai accesibilã

---

[29] v. Lambros Couloubaritsis, LES GRANDS COURANTS de la PHILOSOPHIE de L'ANTIQUITE jusqu'a NOS JOURS, vol. I, 1988, p.66.

[30] v. Platon, PARMENIDE, 131 c și studiul nostru, CEA MAI DIFICILÃ PROBLEMÃ A PLATONISMULUI: PARTICIPAREA (Partea a doua).

[31] v. Descartes, SCRISOARE CÃTRE PÃRINTELE MERSENNE, 27 mai 1630, apud. Ion Papuc, studiu introductiv la traducerea MEDITAțIILOR METAFIZICE ale lui Descartes, Editura Crater, 1993, p. XXII).

[32] v. Platon, POLITEIA, 514 a- 518 b.

presupoziția ce ce aflã la temelia platonismului: Binele Suprem este principiu nu doar la nivelul cunoașterii, fãcînd-o posibilã, ci și la nivel ontologic.

Pe de altã parte, rolul de principiu de existentã jucat de Binele <<transcendent>> din fruntea ierarhiei tuturor existențelor, îl mai putem deslușí chiar prin <<participarea>> de tipul <<parusiei>>. Pe linie orficã si pitagoreicã, dupã Platon, în sufletul omului drept, virtutea este asiguratã de <<apariția>> dreptãții, devenitã prezentã prin reamintirea Dreptãții <<transcendente>> contemplate în lumea noumenalã înainte de întrupare.

Constantin Noica (1909-1987) a obsevat, pe bunã dreptate, cã "ori de cîte ori Platon vorbește despre un dincolo este în joc un dincoace al Ideii"[33], vãdind în felul sãu propriu cuplarea <<imanenței>> cu <<transcendența>> din filosofia lui Platon. Într-adevãr, dacã despre participare se poate vorbi, despre Unu absolut transcendent (Binele Suprem) din fruntea ierarhiei nu se poate spune nimic (v. Platon, PARMENIDE, 142 a).

3.7. OCOL PE LA DESCARTES: O INEDITÃ SINTEZÃ A PARTICIPÃRII

Despre imanent/transcendentul rezultat la Platon pe calea fundamentãrii ontologice și pe calea participãrii ne mai putem face o imagine dintr-un comentariu la un pasaj din Meditatiile Metafizice ale lui Descartes, comentariu ce-i aparține D-lui Ion Papuc[34] . Vom vedea în cele ce urmeazã cã ocolul pe care-l facem referindu-ne la Descartes și la studiul D-lui Ion Papuc nu ne depãrteazã ci, în mod surprinzãtor, ne apropie și mai mult de Platon.

Aceasta pentru ca aici regãsim nu doar tema transcendentului imanent, ci și fructificarea altor cîteva intuiții filosofice platonice care au strãbãtut veacurile pe calea spiritualitãții creștine. Pentru a nu zãbovi prea mult ne vom opri în treacãt la cîteva dintre aceste intuiții ce transpar din comentariul D-lui Ion Papuc.

Ne vom opri, de pildã, la aceea despre "ordinea care conferã omului identitate"[35] , amintind de importanța pe care Platon o acorda armonizãrii celor trei pãrți ale sufletului omenesc, punerii lor într-o justã ordine. Demnã de remarcat ni s-a pãrut și afirmația -din comentariul D-lui Ion Papuc -, dupã care Dumnezeu vegheazã asupra

---

[33] v. C. Noica, DEVENIREA ÎNTRU FIINȚÃ, Ed. Stiințificã și Enciclopedicã, București, 1981, p.305.

[34] v. Ion Papuc, CUVÎNT ÎNAINTE AL TRADUCÃTORULUI în vol. Descartes, MEDITATII METAFIZICE, Editura Crater, București, 1993.

[35] v. Ion Papuc, op. cit., p. XXII

lumii. În viziune platonicã Divinitatea veghează pentru ca lumea sã-și pãstreze o bunã direcție, și pentru ca sã-i restabilească, atunci cînd este cazul, potrivita direcție[36] .

Deosebit de inspiratã ne-a pãrut însa acea sinteza de mare acuratețe ideaticã în care se invoca imaginea unui vãl, imagine folositã la un moment dat de Platon[37] pentru a ilustra participarea. Iatã ce scrie Dl. Ion Papuc: "rațiunea este însãși dumnezeirea înfãșurînd lumea ca un vãl" (v. Ion Papuc, op. cit.).

Vom zãbozi asupra acestei inedite sinteze prin care, cu prilejul unor comentarii ocazionate de traducerea Meditațiilor Metafizice ale lui Descartes, Dl. Ion Papuc reușește performanța de a înmãnunchia în mod magistral trei modalitãti de gîndire a participãrii propuse de Platon, fãrã a le amesteca. Ele ar fi următoarele: (a) participarea ca împãrtãșire din dumnezeire precum ne împãrtãsim cu toții din lumina Soarelui[38] ; (b) participarea ca împãrtãșire dintr-o *esențã comunã*, pe linia rațiunii consideratã de Platon ca parte divinã a sufletului omenesc (v. Platon, PARMENIDE, 132 b-c); (c) participarea ca înfãșurare printr-un vãl, de care fiecare are parte într-o mai mare sau mai micã mãsurã, dupã cum îi este datul fiecãruia (v. comentariile noastre în marginea metaforei <<vãlului>>).

3.8. <<PARUSIA>> ªI <<KOINONIA>>

Dupa Platon, statismul din lumea noumenalã a Ideilor îsi face apariția în lucrurile bune din lumea devenirii pe calea participãrii. Mai mult, participarea la unul Ideii de Bine, ce se gãsește la temelia ontologicã a unei pluralitãți din lumea perceptibilã prin simțuri, se dovedește a fi nu doar <<*parusia*>> ci și <<*koinonia*>> , împãrtãșirea dintr-o esențã unicã.

Fãrã înrudirea pãrții divine a sufletului omenesc cu lumea noumenalã a Ideilor (v. Platon, FEDON), fãrã <<*koinonia*>>, comuniunea gîndirii omenești cu Ideea de Bine care transcede orice existențã, ar fi imposibilã nu doar cunoașterea, ci însãsi facultatea noastrã de a gîndi, în sensul de a discerne binele de rãu.

În dialogul PARMENIDE argumentul ce invocã dispariția facultãții de gîndire este folosit de Platon pentru a susține atît necesitatea separãrii Ideilor de cele ce participã la ele, cît și statismul Ideilor în sine[39] , nesupuse nașterii și pieirii. Numai cã <<separarea>> Ideilor nu trebuie sã fie înțeleasã greșit.

---

[36] v. Platon, OMUL POLITIC, 273 d.

[37] v. Platon PARMENIDE, 131 b-c și comentariile noastre în marginea acestui pasaj din dialog în studiul: CEA MAI DIFICILÃ PROBLEMÃ A PLATONISMULUI: PARTICIPAREA.

[38] v. Platon. PARMENIDE, 131 b.

[39] v. Platon, PARMENIDE, 135 c.

Consideratã cu îngustime de spirit, s-ar putea crede -în mod eronat- cã ea implicã lipsa oricãror punți de legãturã dintre lumea noumenalã și lumea fenomenalã[40] . În fapt, <<separarea>> prezintã aceleași stranii particularitãți cu care ne confruntãm cînd încercãm sã concepem *Neasemãnarea în sine* care este asemãnãtoare și *Asemãnarea în sine* care este neasemãnãtoare, subtilitãți cu care Platon a inițiat problematica întregului dialog PARMENIDE[41] .

Totuși diferențierea dintre lumea noumenalã și lumea fenomenalã nu trebuie sã ne facã sã pierdem din vedere ierarhia propusã de Platon în dialogul POLITEIA, supremația Binelui din vîrful acestei ierarhii, fiindcã o regãsim și în dialogul PARMENIDE. Aici, Binele suprem de dincolo de existențã este ilustrat de prima ipotezã a exercițiului dialectic, care ne aratã fundãtura în care ajungem cînd vrem sã-l cunoaștem pe Unu absolut, cel fãrã de nume[42] .

3.9. AL CINCILEA MOD DE CUNOAªTERE (Platon, SCRISOAREA a VII-a, 342)

În opinia lui Platon, mai mult decît despre participare nici nu se poate vorbi în legãturã cu *Teoria Ideilor*. Dacã vrem sã cunoaștem o figurã geometricã, de pildã cercul, - spune Platon -, ne stau la îndemînã denumirea, însușirile, aspectul cercului, putîndu-ne în plus ajuta de cunoașterea geometriei[43] . Nu la fel stau însã lucrurile cînd am vrea sã știm ceva despre Ideile în sine, cãrora le-ar corespunde un al cincilea mod de cunoaștere, întru totul inefabilã (v. Platon, SCRISOAREA a VII-a, 343) .

Platon enumerã în acest pasaj al Scrisorii a VII-a[44] modurile de cunoaștere (luînd spre exemplificare cercul). Primul mod ar fi dat de însãși cunoașterea *numelui* obiectului studiat. Al doilea este cunoașterea *însușirilor* obiectului, al treilea a *figurii*, iar al patrulea, al *cunoașterii potrivite cu obiectul luat în studiu*, în spețã, cunoașterea cercului prin știința geometriei.

Mult superior acestui al patrulea mod este un al cincilea mod de cunoaștere, ce are drept obiect Ideile. Numai cã în acest caz, limitata noastrã posibilitate de exprimare este o piedicã în înfãțișarea lui, mai precizeazã Platon. "...*cuvintele sunt un atît de*

---

[40] v. Platon, PARMENIDE, 133 c-d.

[41] v. Isabela Vasiliu- Scraba, FILOSOFIE ACROAMATICÃ LA PLATON , Ed. Star Tipp, 1997.

[42] v. Platon, PARMENIDE, 137c-142a.

[43] v. Platon, SCRISOAREA a VII-a, 342 .

[44] v. Platon, SCRISORILE. DIALOGURI SUSPECTE. DIALOGURI APOCRIFE, traducere, introducere și note de Stefan Bezdechi, Ed. IRI, București, 1996.

imperfect mijloc de exprimare, încît nici un om chibzuit nu va cuteza vreodatã sã încredințeze cele gîndite de el unui asemenea mijloc de exprimare" (v. Platon, SCRISOAREA a VII-a, 343).

<<Unu >> din vîrful ierarhiei existențelor (ce aparțin lumii noumenale a Ideilor) nu are o denumire care sã-i indice esența. Lui nu-i sunt cunoscute însușirile, nici aspect nu are, și nici vreo cunoaștere în ceea ce-l privește[(45)] , cum ar fi geometria pentru cunoașterea cercului. Dupã Platon, Binele suprem nu poate fi cunoscut. Pentru filosoful grec, posibilitatea cunoașterii omenești este indisolubil legatã de problema participației, semnalatã de ivirea Unului/Multiplu care apare începînd cu cea de-a doua ipotezã.

Dar chiar înainte de momentul desfãșurãrii celor nouã ipoteze, Unu/Multiplu apãruse deja cu ocazia discuției asupra participãrii[(46)] , în principal imaginatã în douã feluri. Fie asemenea distribuirii indivize a luminii Soarelui împrãștiatã (fãrã a înceta sã fie una) în cele luminate de el, sursã unicã de luminã din care fiecare își ia partea, dar pe care toți o posedã, ca sã spunem așa, în întregime (nediminuatã). Fie drept actualizare a unei potențialitãți, precum gîndul bun ce învãluie cu bunãtatea lui gîndirea fãrã obiect a celor ce participã, amintind cumva de elevatele tehnici ale isihiei din creștinismul ortodox, sau ale spiritualitãții orientale.

3.10. PERPETUAREA INTUIțIILOR PLATONICE ÎN RELIGIA CREªTINÃ ªI ÎN FILOSOFIA LUI BLAGA

țínînd seama de acestea toate, în final putem spune cã, nelãsînd sã piarã intuiții de mare profunzime din filosofia platonicã, spiritualitatea crestinã ortodoxã a sesizat un fapt fundamental aflat la temelia participãrii. Anume cã participarea devine posibilã de îndatã ce acceptãm Unu/Multiplu ca atare, respectiv Unul care este Multiplu fãrã a înceta sã fie Unu[(47)] .

Într-o asemenea perspectivã asupra spiritualitãții creștine ortodoxe s-a înscris în mod firesc filosofia lui Lucian Blaga (1895 -1961), cel care a pus la temelia ontologiei sale dogma trinitarã a Unului/Multiplu pentru a-i fructifica neștiutele sale valențe metafizice și gnoseologice[(48)] . De unde și consonanțele -semnalate de noi cu alte

---

[(45)] v. Platon, PARMENIDE, 142 a

[(46)] v. Platon, PARMENIDE, 131a-135e

[(47)] v. Platon PARMENIDE, 129c.

[(48)] N-ar fi exclus ca interesul teologului Dumitru Stãniloaie pentru doctrina energiilor necreate susținutã de Sf. Grigorie Palama sã-i fi fost trezit în tinerețea sa de valorificarea dogmei trinitare -pe tãrîm filosofic- de cãtre Lucian Blaga. Avansãm aceasta ca o simplã presupunere, dar cumva ținînd cont de vastul ecou trezit în cultura românã de scrierile filosofice ale lui Lucian Blaga la apariția lor.

prilejuri între <<antinomia dogmaticã>> blagianã și <<antinomiile platonice>> din dialogul PARMENIDE, care, pentru majoritatea comentatorilor acestui dialogul au fost dintotdeauna doar prilejuri de perplexitate (v. Isabela Vasiliu-Scraba, ATENA LUI KEFALOS, p. 197).

<<La Cuprins

Cum bine se știe, dupã cel de-al doilea rãzboi mondial aceste scrieri au fost cu totul interzise mai bine de douã decenii, șansa reapariției lor datorîndu-se în principal eforturilor D-nei Dorli Blaga, fiica filosofului. Ceea ce este însã mai puțin cunoscut este regretul omului de mare valoare care a fost academicianul Dumitru Stãniloaie, palidarea sa, ori de cîte ori cineva menționa în vreun fel nereușita sa carte în contra filosofiei lui Lucian Blaga.

Cam de pe vremea cînd s-a publicat impetuoasa rafuiala a tînãrului teolog Dumitru Stãniloaie cu filosofia lui Blaga, s-a observat cît de exterioarã și de nepotrivitã unei discuții pe tãrîm filosofic era critica sa privitoare la o scriere filosoficã.

Dar nici atitudinea de sincer regret a autorului, nici modul cum a fost cîndva primitã cartea la publicarea ei, nu au costituit stavile pentru cei care, - trecuți brusc de la marxism la bigotism -, s-au repezit în perioada post-decembristã sã reediteze (la Editura Paideia, în douã rînduri) neinsemnata scriere de tinerete a teologului academician Dumitru Stãniloaie, înaintea atîtor valoroase opere care i-au dat adevãrata sa mãsurã, conferindu-i locul bine meritat in cultura romana.

<<La Cuprins

CEA MAI DIFICILÃ PROBLEMÃ A PLATONISMULUI: PARTICIPAREA (Partea a doua)

Probleme fundamentale de ontologie purã. Teme recurente ale participãrii în filosofia platonicã. Dificultãți ale participãrii la <<întregul>> Ideii. Imaginea participãrii dupã modelul <<zilei>>, cu avantajele și cu neajunsurile ei. <<Singularitatea>> Ideii. Noutãți aduse de imaginarea participãrii prin metafora <<vãlului>>. Fragmentarea virtuții. Regãsirea unitãții ei prin <<anamnesis>> (Platon, MENON). Relevarea doctrinei Unului/Multiplu privitoare la existențele eterne (Platon, FILEB). Capcanele sumarei parafrazãri (L. Robin). Întreita caricaturã a participãrii la o multitudine lipsitã de unitate.

4.1. PROBLEME FUNDAMENTALE DE ONTOLOGIE PURÃ

În prima parte a dialogului PARMENIDE, dupã stabilirea componenței lumii noumenale, Platon trece la discutarea participãrii. Majoritatea comentatorilor descriu acest fragment ca o <<criticã>> pe care bãtrînul Parmenide ar face-o <<Teoriei Ideilor>> susținutã fãrã prea multe argumente de <<tînãrul>> Socrate. E mai ales cazul acelor comentatori (nu puțini la numãr !) care, în descrierea lor, apeleazã la simpla parafrazare a textului platonic. În cele ce urmeazã vom arãta cum <<tînãrul>> Socrate nu pare atît de <<tînãr>> și de neajutorat în susținerea teoriei <<sale>>, respectiv în tratarea problemelor fundamentale de ontologie purã implicate de aceasta.

De altfel încã din vechime, cam de pe vremea lui Proclus (sec. V) s-a observat cã discuția dintre Socrate și Parmenide nu este cîtuși de puțin <<defensivã>> în ce-l privește pe tînãrul susținãtor al <<Teoriei Ideilor>>.

Dupã Socrate, premizele discuției ar fi urmãtoarele: (a) Ideile -eterne fiind, nenãscute și nepieritoare -, au o existențã în sine, separatã de cei ce participã la ele; (b) lumea noumenalã a Ideilor nu cuprinde Idei corespunzãtoare tuturor lucrurilor din naturã, ea este limitatã la un numãr restrîns de Idei între care domnește o anume ierarhie; (c) participarea presupune un anume soi de <<amestec>> al Ideilor perechi, prin care, fãrã a-și pierde individualitatea, Unu în sine devine multiplu și invers, etc.

Despre Platon s-a spus cã ar fi fost adevãratul fondator al doctrinei transcendentalelor, dupã care <<*ens, unum, bonum convertuntur*>>. Fãrã a neglija ierarhia din lumea Ideilor (care conținea și Ideea de Asemãnare, de Neasemãnare, de Unu, de Multiplu, etc), trebuie menționat faptul cã Dreptatea în sine, Binele în sine, Frumusețea în sine (v. Platon, PARMENIDE, 130b), în opinia lui Platon erau, ca sã spunem așa, <<substituibile>> una alteia.

Tratînd despre <<teologia platonicianã>> Marsillio Ficino (1433-1499) observa cã spre deosebire de asemãnare care implicã neasemãnarea, Frumosul în sine nu poate exista în urît și nici adevãratul Bine nu poate exista acolo unde este înclinare cãtre rãu. Din remarca lui Ficino putem trage concluzia cã Ideea de Bine și Ideea de Frumos, Idei ne-

pereche dar, dupã Platon, substituibile între ele, privite din unghiul de vedere al participãrii, nu au același regim cu Ideile cuplate în perechi.

4.2. TEME RECURENTE ALE PARTICIPÃRII ÎN FILOSOFIA PLATONICÃ

O primã problemã a participãrii nu ar fi, cum cred unii, participarea la o singurã Idee a mai multor participanți, ceea ce ar atrage dupã sine divizarea Ideii, respectiv negarea unitãții acesteia. Si nici participarea la întregul Ideii sau la o parte a ei, desi ambele apar ca atare în debutul discuției despre participare.

Un bun început în discutarea participãrii îl oferã chiar Platon, cînd stabilește existența în sine a Ideilor, separarea Ideilor, felul Ideilor și, implicit, felul celor ce participã, devenind prin aceasta omonimi cu Ideea la care participã(49) .

Foarte atent cu afirmațiile sale, Platon va vorbi despre existența Dreptãții în sine, datoritã cãreia <<cei drepți>> sunt desemnați ca <<drepți>> în virtutea participãrii lor la Dreptatea în sine, ferindu-se a afirma și despre <<cei drepti>> cã ar fi existenți, cum existentã este Dreptatea în sine. Așadar, pentru Platon, în comparație cu Ideea la care participã, participanții au un statut ontologic diferit.

Dar sã reînodãm firul poveștii lui Antifon de unde am lãsat-o (Platon, PARMENIDE, 131 a), anume din momentul ce succede enumerãrii Ideilor admise de Socrate și menționãrii faptului cã presupoziția existenței Ideilor atrage dupã sine presupoziția participãrii.

4.3. DIFICULTÃțI ALE PARTICIPÃRII LA <<ÎNTREGUL>> IDEII

Dupã ca cadrul discuției a fost stabilit, se poate trece la **cercetarea** propriu-zisã a dificultãților participãrii, pornind la drum cu ipoteza participãrii la întregul Ideii. Dificultatea în acest caz ar fi urmãtoarea: dacã participantele sunt multe, Ideea la care ele participã nu trebuie sã fie una și multiplã în același timp ?

Cum ar putea fi înțeles Unu/Multiplu Ideii, îl întreabã Parmenide pe tînãrul Socrate, ce nu pare de loc luat prin surprindere de asemenea întrebare, nici pus în încurcãturã, dacã ar fi sã ne ghidãm dupã promptitudinea cu care rãspunde pe placul bãtrînului eleat:

<<(131a) Dar participarea fiecãrui participant este la întregul Ideii, sau la o parte a ei? Ori o fi vreun alt mod de participare în afarã de acesta ?

- Cum ar putea fi un altul ? - zise Socrate.

- Atunci cum crezi cã Ideea întreagã ar fi în fiecare din cei mulți ce participã la ea ? Rãmînînd una, sau cum ?

- Ce se opune ca ea sã fie una, Parmenide ? -întrebã Socrate.

- (131 b) Așadar ea este una, în acelasi timp identicã cu sine si totuși aflîndu-se întreagã în mulțimea de participanți. Dar astfel nu este separatã de sine însãși ?

- Cîtuși de puțin ! -spuse Socrate. Ar fi precum ziua, care, una și identicã cu sine, este în același timp prezentã în multe locuri, fãrã ca prin aceasta sã se separe de sine

---

(49) v. Isabela Vasiliu-Scraba, CEVA DESPRE IDEILE PLATONICE SI DESPRE ARISTOTEL, în rev. <<Convorbiri Literare>>, Anul CXXXII, Serie nouã, August 1998, nr. 8 (32), p.8-9.

însăşi. Tot aşa fiecare Idee, cu toate cã e una, ar putea fi prezentã într-o pluralitate >> (Platon, PARMENIDE, 130 a -131 b, în trad. ns.).

Aparent, prin comparaţia Ideii cu lumina zilei, dificultatea participãrii la întregul Ideii ar fi rezolvatã, ceeace ar închide discuţia despre participare. <<Metafora zilei>> explicã participarea mai multor participanţi la întregul Ideii, fãrã ca Ideea sã se piardã pe sine.

Numai cã în această parte a dialogului PARMENIDE intenţia lui Platon nu este de a încheia prea curînd discuţia asupra participãrii. De aceea, chiar subliniind acordul sãu cu asemenea mod de <<participare integralã>>, filosoful grec trece mai departe, la dificultatea participãrii <<parţiale>>, prin asemuirea Ideii cu un vãl.

4.4. IMAGINEA PARTICIPÃRII DUPÃ MODELUL <<ZILEI>>, CU AVANTAJELE ªI CU NEAJUNSURILE EI

<<Metafora zilei>>, cu toate avantajele ei, pare a avea neajunsul cã schimbã datele problemei. Despre lumina zilei nu se poate spune cã ar fi de felul vreunei <<totalitãţi de pãrţi>>. Lumina nu este o <<totalitate>>, deoarece, în felul ei singular, rãmîne una şi aceeaşi într-o distribuţie indivizã.

Dl. Alain Séguy-Duclot, profesor de filosofie la Universitatea din Tours (Franţa), face confuzia între cele douã posibile moduri de imaginare a participãrii, ambele pãrîndu-i-se a se referi la aceiaşi <<difuzie spaţialã>> atît a luminii, cît si a vãlului, care ar implica -pentru cazul unui spaţiu dat, restrîngerea la o parte din luminã, respectiv o parte din vãl[50] .

Lãsînd de-o parte faptul cã Dl. Séguy-Duclot nu sesizeazã acordul lui Platon cu privire la imaginarea participãrii dupã modelul zilei, trecînd şi peste extrem de nefilosofica închipuire a unui mãnunchi limitat de raze, ca <<parte>> din luminã ce lumineazã respectiva parcelã de <<spaţiu>>, comentariile unei asemenea erori ne par de prisos. Dacã ambele exemple oferite de Platon ar fi ilustrat aceeaşi dificultate, respectiv participarea nu la întregul Ideii, ci doar la o parte a ei, ar fi fost inutilã repetarea.

Ori, Platon nu numai cã nu se repetã, dar este şi foarte parcimonios cu comentarea dificultãţilor, care doar se succed, într-o cascadã ce parcã într-adins nu ne lasã rãgazul necesar ca sã le sezizãm mai îndeaproape.

Savuros prin inocenţa lui ne pare însã comentariul D-lui Sorin Vieru în marginea <<luminii>> si a <<vãlului>> invocate de Platon cu prilejul discuţiei asupra participãrii. Metafora zilei, ar fi, << *concordantã în mai mare mãsurã cu viziunea platonicianã* >>, noteazã Dl. S. Vieru. Dupã asemenea constatare destul de lipsitã de originalitate, urmeazã precizãri originale: << *forma structuratã dezvãluie participantele drept ceea ce ele sunt şi trebuie sã fie. Vãlul, dimpotrivã, acoperã, separã, proteguieşte împotriva cunoaşterii*>> (v. Sorin Vieru, Note la PARMENIDE, în vol. Platon, OPERE, VI, Ed. Stiinţificã şi Enciclopedicã, 1989, p. 141). Cu alte cuvinte, lumina lumineazã si vãlul învãluie, dar nu oricum, ci ca o stavilã împotriva cunoaşterii.

---

[50] v. Alain Séguy-Duclot, LE PARMENIDE DE PLATON, Editions Belin, 1998, p.21.

Revenind la <<participarea integralã>>, sã vedem care îi este adevãratul sãu punctul slab, de ce Platon o trece pe lista ce va cuprinde dificultãți ale participãrii, așadar întrebãri și nu rãspunsuri privitoare la spinoasa problemã a participãrii.

În opinia noastrã, reala dificultate a <<metaforei zilei>> ar fi semnalatã de presupoziția cã, într-un mod cu totul indistinct, **fiecare** Idee dintre cele cuprinse în lumea noumenalã ar putea fi îmaginatã în felul acesta, pierzîndu-se din vedere ierarhia în vîrful cãreia troneazã Binele absolut. Acest lucru apare și mai evident dacã ținem cont de faptul cã în dialogul POLITEIA Platon rezervase Binelui suprem asemãnarea cu Soarele[51] .

4.5. <<SINGULARITATEA>> IDEII

Discutînd dificultatea participãrii la <<întregul>> Ideii, cu soluția oferitã de Socrate prin intermediul <<metaforei zilei>> am luat-o poate puțin cam repede. Platon nu s-a arãtat atît de grãbit, deoarece el indicase ca primã dificultate a participãrii <<singularitatea>> Ideii, <<unicitatea>> ei.

Pentru a sesiza aceastã dificultate așezatã înaintea celorlalte datoritã importanței ei, sã ne imaginãm cum participã la Binele în sine cei ce sunt buni. Dacã participã la **întregul** Ideii de Bine, adicã la Ideea de Bine în unicitatea, singularitatea sa, existã riscul pierderii ei, fiindcã Ideea de Bine, gãsindu-se în deplinãtatea ei într-o mulțime de participanți, va apãrea separatã de ea însãși, încetînd în felul acesta de a mai fi ceea ce este.

Mai lesne se poate înțelege aceastã subtilã dificultate a participãrii printr-o ipotezã pe care o gãsim în scrierile filosofice ale lui Lucian Blaga. Ar rãmîne oare Isus-Cristos ceea este, dacã am imagina toți oamenii ca nenumãrați Isuși-Cristoși ? Desigur cã nici în cea mai absurdã dintre presupuneri nu se poate înainta pe o asemenea cale.

Unicitatea Ideii este -în opinia lui Platon -, în afarã de orice dubiu. Aceasta se observã chiar din felul cum înainteazã discuția asupra participãrii în aceastã parte a dialogului PARMENIDE. Pentru a ușura înțelegerea textului platonic vom apela și în continuare la un exemplu.

Dacã Ideea de Dreptate este una, și ea nu poate fi decît una, atunci poate cã ea se împarte. Se divizeazã oare Dreptatea pentru cã participantele sunt mai multe ?

Rãspunsul pare a se ivi din asemãnarea Ideii cu lumina Soarelui. Așa cum lumina îmbrãțișeazã mulțimea de participanți fãrã a se împãrți sau diminua în nici un fel, tot așa ar fi și cu Dreptatea în sine, de care au parte <<cei drepți>>.

4.6. NOUTÃțI ADUSE DE IMAGINAREA PARTICIPÃRII PRIN METAFORA <<VÃLULUI>>

Numai cã <<cei drepți>> nu sunt toți drepți în același fel. Sunt și ei drepți, dupã cum pot sã fie. Asemãnînd Ideea de Dreptate cu lumina Soarelui nu avem cum sã ne dãm seama de diferențele dintre participanți. Pentru aceasta trebuie sã ne imaginãm participarea într-alt fel. Dar sã vedem cum continuã textul platonic:

---

[51] v. Isabela Vasiliu-Scraba, <<IMANENT>> SI <<TRANSCENDENT>> ÎN FILOSOFIA PLATONICÃ, în rev. Convorbiri Literare, Anul CXXXII, Serie nouã, oct. 1998, Nr. 10, p. 11.

<<- Fericit mod de a face prezentã într-o multitudine una și aceeași Idee, Socrate. Si atunci cînd un vãl ar acoperi mai mulți oameni ai spune cã unu în întregimea lui este peste mai multi, Nu la așa ceva (asemenea prezențã unitarã) te referi ?

- (131 c) Oarecum -spuse Socrate.

- Dar deasupra fiecãrui om va fi oare vãlul întreg, sau o parte din vãl peste unul, o altã parte peste altul ?

- O parte.

- Atunci, reluã Parmenide, Ideile sunt îmbucãtãțite, iar participanții participã la pãrți ale Ideilor, si nu va mai fi întregul Ideii în fiecare, ci numai o parte.

- Pare cã așa este.

- Dar ești tu de acord, Socrate, sã afirmi cã unul Ideii ni se împarte cu adevãrat și dupã aceea încã rãmîne unu ?

- În nici un caz[52] . >> (v. Platon, PARMENIDE, 131 b-c, în trad. ns.).

Imaginea vãlului, propusã de data aceasta de cãtre bãtrînul Parmenide, ar explica și ea, în felul ei, participarea la întregul Ideii, fãrã ca Ideea sã se piardã pe sine.

Ezitarea ce se remarcã în acordul doar pe jumãtate obținut de la Socrate semnaleazã însã importante diferențe fațã de modul cum vãzuse Socrate participarea. În schimb, imaginea vãlului - prezentatã de bãtrînul Parmenide -, are darul de a scoate în evidențã alte dificultãți ale participãrii, fie cã este privitã din perspectiva modului cum ar soluționa problema Unului/Multiplu, fie din perspectiva celor ce participã.

Pentru a înțelege noile dificultãți ale participãrii, sã vedem care sunt noutãțile aduse de aceastã modalitate de a ilustra participarea prin asemãnarea ei cu un vãl.

Dacã în imaginea participãrii dupã modelul zilei nu apãreau ca distincte pe de-o parte Ideile, pe de altã parte ființele ce participã la Idei, de data aceasta separarea dintre participanți și Idee este fãcutã cît se poate de vizibilã. De-o parte este vãlul, care în întregul lui acoperã o mulțime de oameni, iar de cealaltã parte sunt cei acoperiți.

De pildã, dacã ne-am închipui <<Dreptatea în sine>> în forma unui vãl, iar participarea ca o acoperire cu vãlul Dreptãții a celor ce participã la Dreptatea în sine, am observa cu ușurințã cum unii oameni dintre cei acoperiți de vãl îi folosesc o parte mai mare, alții o parte mai micã. Iar aceastã diferitã acoperire nu ține decît de posibilitatea mai mare sau mai micã (a celor ce participã) de a participa la Ideea dupã care sunt numiți, nediferențiat, <<drepți>>. De aici s-ar putea deduce cã participarea nu împlicã automat o nivelare în rîndul participanților.

4.7. <<FRAGMENTAREA>> VIRTUțII. REGÃSIREA UNITÃțII EI PRIN <<ANAMNESIS>> (Platon, MENON)

În dialogul MENON, Platon, enumerase ca <<pãrți>> ale virtuții, virtutea bãrbatului, virtutea femeii, a bãtrînului și a copilului (v. Platon, MENON, 71d). Despre

---

[52] Atragem atenția celor ce doresc sã urmãreascã textul dialogului PARMENIDE din volumul al VI-lea de OPERE platonice (Ed. Stiințificã și Enciclopedicã, 1989) cã în respectivul volum ultimele douã replici nu au fost traduse. Ele nu pot fi gãsite nici în volumul bilingv publicat de Editura Paideia (1994), care a preferat variantei integrale de traducere fãcutã de ªtefan Bezdechi (1943) varianta cu regretabile omisiuni și erori, propusã de Dl. Sorin Vieru (despre traducerea D-lui Vieru v. p. 48-51 din: Isabela Vasiliu-Scraba, O PSEUDO-DESCOPERIRE A UNUI PSEUDO-PLAGIAT. LUCRURILE SI IDEILE PLATONICE, Editura Fundației <<Ionel Perlea>>, 1995) .

aceastã enumerare, tot din dialogul MENON, aflãm cã asemenea <<pãrți>> ale virtuții nu sunt chiar <<pãrți de virtute>>. Fiindcã respectivii oameni ce pãreau a desemna virtutea fragmentatã au în comun dreptatea, chibzuința, etc., care, cu mai multã întreptãțire ar putea fi socotite <<pãrți de virtute>> (v. Platon, MENON, 74 a).

O primã concluzie a imaginãrii participãrii printr-o acoperire cu un vãl ar fi urmãtoarea : dacã participarea nu împlicã automat o nivelare în rîndul <<participanților>>, nici deosebirea dintre <<participanții>> la virtute nu atrage dupã sine fragmentarea virtuții. Participarea implicã asemãnarea între ei a diferiților participanți, prin ceva comun ce se constatã la toți, de pildã, faptul de a fi drept și chibzuit.

Tot în dialogul MENON, în continuare, Platon mai ridicase o problemã: dacã cei ce participã la virtute sunt virtuoși prin <<dreptate și chibzuințã>> se mai poate spune cã ei, - participînd la virtute prin <<pãrți>> ale virtuții - participã la întregul Ideii de virtute ? A pune astfel problema ajungem la dificultatea de a nu putea sã deosebim Virtutea în sine de <<pãrțile>> ei, neștiind ce este Virtutea în sine.

Cu prilejul acestei dificultãți, Platon expune doctrina reamintirii, despre care noteazã cã ar fi fost *<<aflatã de la niște oameni, bãrbați și femei, pricepuți la cele divine >>*[53] . Pentru cã au cunoscut cîndva Virtutea întreagã și indivizibilã, sufletele dupã întruparea lor pot sã și-o <<reaminteascã>>.

Însãși <<dreptatea>> la care oamenii participã dupã putința lor, departe de a fi un <<fragment>> de virtute, este, cum ar spune Constantin Noica, un <<holomer>>, o parte ce conține întregul. In opinia lui Platon, oamenii sunt <<drepți>> în mãsura în care își <<reamintesc>> de Ideea Dreptãții contemplatã cîndva.

O a doua concluzie la care ne duce imaginea vãlului, ar viza presupunerea - din cale afarã de absurdã - , conform cãreia - prin participare - Ideea s-ar diminua datoritã împrãștierii ei în mulțimea de participanți.

Dupã asemenea presupunere, (a) considerînd Ideea ca multiplã prin participare, ea n-ar mai apãrea și-n latura ei de Unu; (b) considerînd multitudinea de participante omogene în precaritatea lor datoritã statutului ontologic inferior fațã de Idee, n-ar apãrea oare si Ideea șubrezitã, diminuatã, de nerecunoscut în esența ei ?

În mod explicit, Platon semnaleazã urmãtoarea dificultate : în cazul cînd participantele, dupã putința lor, participã la <<pãrți>> din Idee, nu rezultã cã Ideea n-ar rãmîne unitarã ? În legãturã cu asemenea gravã problemã, trebuie sã luãm aminte la refuzul lui Socrate de a accepta divizarea Ideii care ar atrage dupã sine pierderea unitãții ei, precum și la bãtrînul Parmenide, care, perfect de acord cu tînãrul Socrate, aratã mai apoi cît este de absurd a spune cã ceva este mare prin ceva mic, egal prin neegal, etc.

4.8. RELEVAREA DOCTRINEI UNULUI/MULTIPLU PRIVITOARE LA EXISTENțELE ETERNE (Platon, FILEB)

Dacã participarea pe latura <<unului>> din Unu/Multiplu Ideii ridica atîtea probleme, participarea pe latura <<multiplicitãții>> Ideii apare de-a dreptul de

[53] v. Platon, MENON, 81 a.

neacceptat. Cu toate acestea, ulterior ea va fi rediscutatã - într-un context diferit în care <<pluralitatea>> intervine pe linia unui presupus element comun între Idee și participante. Deocamdatã însã, Platon ne atrage stãruitor atenția cã Ideile nu pot fi închipuite ca simple pluralitãți de genul întregului compus din pãrți.

Prin urmare, dificultatea cea mare în înțelegerea participãrii ar fi reprezentatã de însuși Unu/Multiplu Ideii, care nu înceteazã a fi una cu toatã pluralitatea ei. Acest fapt apare destul de limpede în întrebarea cu care Parmenide încheie discuția în marginea <<vãlului>>. Pusã în formã afirmativã ea comunicã urmãtoarele : Unu Ideii este Multiplu, nu din vreo împãrțire (nu pentru cã s-ar împãrți oamenilor), ci pur și simplu ca Unu/Multiplu, ca Unu ce continuã sã fie Unu chiar atunci cînd, prin participare, este și Multiplu.

În dialogul FILEB, Platon, prin intermediul lui Socrate, repune pe tapet dificultatea gîndirii Unului/Multiplu ce apare odatã cu participarea. Mai mult, aici Socrate rezumã problema participãrii prin alternativa a douã dintre dificultãțile semnalate și în dialogul PARMENIDE cu prilejul imaginãrii Ideii ca o <<totalitate de pãrți>>:
(a) ori pierderea unitãții prin împrãștiere (multiplicare) în participante, (b) ori pãstrarea integritãții, dar înstrãinarea de sine a Ideii ce se regãsește în deplinãtatea ei în participante[54] .

Tot în dialogul FILEB, Socrate spune cã doctrina Unului/Multiplu, privitoare la existențele eterne, a fost transmisã <<ca o revelație>> de cei din vechime, care trãiau mai aproape de Zei[55] .

4.9. CAPCANELE SUMAREI PARAFRAZÃRI (L. Robin)

În prezentarea participãrii prin simpla parafrazare a textului din dialogul PARMENIDE, Leon Robin face eroarea de a afirma - fãrã nici un argument -, imposibilitatea existenței simultane a Unului și a Multiplului[56] , pierzînd din vedere cã tocmai existența Unului/Multiplu este cheia de boltã a întregului dialog. Încã de la discuția în marginea așa-zisei lucrãri scrise de Zenon, mai precis la încheierea ei, Socrate indicase problema Unului/Multiplu ca ceva într-atît de anevoios încît, - remarca el -, acela care ar reuși sã arate cã opusele coexistã ar merita cea mai mare admirație[57] . Filosoful francez, referindu-se în continuare la problema participãrii, trece sub tãcere întreita caricaturã a Ideii consideratã ca multiplicitate lipsitã de unitate.

Numai cã o eroare atrage dupã sine o serie de alte erori, așa cã nu e de mirare cã în parafrazarea situației de reduplicare la nesfîrsit a Mãrimii, ce urmeazã întreitei caricaturi a simplei <<multiplicitãți>> Leon Robin nu observã nici cã în joc este în continuare <<mãrimea>>, adicã <<pluralitatea>>, nici cã aici nu este vorba de <<asemãnare>> [58] ,

---

[54] v. Platon, FILEB, 15 b.

[55] v. Platon, FILEB. 16 c.

[56] v. Leon Robin, PLATON, trad. Lucia Magdalena Dumitru, Editura Teora, 1996, p 113.

[57] v. Platon, PARMENIDE, 129 b-e.

[58] v. Leon Robin, op. cit., p. 113.

ci de regãsirea unui <<element comun>> între Idee și cele ce participã la ea. Ori, tratînd despre un <<element comun>>, Platon face legãtura cu urmãtorul pas, reprezentat de Ideile-gînduri, despre care cititorul aflã -în mod greșit de la Robin - cã ele ar fi <<concepte>>[59] . Se știe cã partea raționalã a sufletului omenesc era, în opinia lui Platon, înruditã cu lumea noumenalã (adicã de natura gîndirii) a Ideilor. Ceea ce este comun între partea raționalã a sufletului si lumea Ideilor este, prin urmare, gîndirea. În problema participãrii ajunsã la acest nivel Platon nu se preocupã dacã Ideile sunt ori nu de natura gîndirii, lucru aflat dincolo de orice dubiu, ci cum ar putea fi închipuitã participarea gîndirii omenești la Ideile-gînduri, pornind de la premiza cã gîndirea, pentru a se exercita are nevoie de un obiect.

Demn de semnalat ne pare și faptul cã foarte mulți comentatori, luîndu-se unul dupã altul, afirmã cã ipoteza separãrii Ideilor ar sta la baza întregii <<critici>> pe care bãtrînul Parmenide o aduce Teoriei Ideilor în dialogul PARMENIDE[60] .

Din cele arãtate de noi (pînã aici) se vede limpede cã <<separarea>> Ideilor nu intervine cîtuși de puțin în discutarea participãrii la Unul/Multiplu Ideii imaginatã ca o <<totalitate de pãrți>>. Separarea va interveni -în subsidiar- în cazul nesfîrșitei reduplicãri. Dar atunci <<separarea Ideilor>>, cum vom arãta la momentul potrivit, oferã chiar argumentul pentru care reduplicarea este demonstratã ca ilicitã.

În plus, discuția pe aceastã temã nu seamãnã deloc a criticã. Cei doi interlocutori, Parmenide și Socrate, dau mai mult impresia cã cerceteazã împreunã, cã sunt fel de interesați de dificultãțile pe care le ridicã problema participãrii. Comentatorii care vorbesc despre <<critica>> Teoriei Ideilor din conversația purtatã între Socrate și Parmenide uitã cã în partea în care este descris <<exercițiul dialectic>>, susținãtorul Teoriei Ideilor devine bãtrînul Parmenide.

Reluînd în dialogul FILEB tema participãrii, cum am menționat deja, Platon nu se va referi decît la aceastã primã parte a discuției despre participare.

4. 10. ÎNTREITA CARICATURÃ A PARTICIPÃRII LA O MULTIPLICITATE LIPSITÃ DE UNITATE

Dar sã revenim la multiplicitatea lipsitã de unitate a Ideii la care participarea ar avea loc prin intermediul <<pãrților>> de Idee. Despre o asemenea strîmbã perspectivã Platon pare a ne spune cã putem sã ne imaginãm participarea cum dorim, numai sã nu ne-o imaginãm ca participare la ceva lipsit de unitate, la ceva ce se poate împãrți și pierde pe sine printr-o astfel de-mpãrțealã. Argumentarea platonicã ia aspect voit caricatural:

<< -Într-adevãr, reluã Parmenide, considerã cazul în care se îmbucãtãțește Mãrimea în sine. (131 d) Dacã fiecare dintre participante ar fi <<mare>> prin participarea la o parte a Mãrimii în sine, parte mai micã decît Mãrimea însãși, nu ar fi absurd ?

- Întru-totul!

---

[59] v. diferența dintre Idee și concept în: Isabela Vasiliu-Scraba, CEVA DESPRE IDEILE PLATONICE SI DESPRE ARISTOTEL, în rev. Convorbiri Literare, Aug. 1998, p. 8-9.

[60] v. spre ex. L. Robin, LES RAPPORTS DE L ETRE ET DE LA CONNAISANCE D APRES PLATON, 1957, p. 87.

- Mai presupune cã din Egalitatea în sine fiecare participant a primit doar o parte. Mai poate participantul ce participã la puțin din Egalitate sã fie egal cu orice ar fi el egal ?

-Nicidecum.

- Sã mai presupunem cã unul din noi participã la Micime printr-o parte a Ideii. Fațã de parte, Micimea însãși va fi mai mare decît partea, cãci partea e parte din ea. Si iatã cum Micimea însãși este mai mare, (131 e) în vreme ce participantul (la Micimea divizatã) - care ar primi partea ce s-a luat din Micime - n-ar ajunge mai mare, ci mai mic.

- Acestea sunt de neadmis, spuse Socrate.

- Dar în ce fel concepi tu, Socrate, participarea la Idei, dacã ea nu poate fi nici ca participare la întregul Ideii, nici ca participare la parte din Idee ?

- Pe Zeus, ar fi spus Socrate, acesta este un lucru care nu-mi pare de loc ușor de determinat >>. (Platon, PARMENIDE, 131 c- 131e, în trad. ns.).

Pînã în acest punct, discuția asupra participãrii a avut un cadru comun, în ciuda <<complicãrii>> ei, odatã cu semnalarea de noi dificultãți, cu fiecare nouã replicã.

Acest cadru a fost stabilit de Platon, prin ipoteza participãrii la Ideea consideratã ca Unu/Multiplu pe modelul întregului cu pãrți. Așa a început și așa s-a sfîrșit fragmentul de discuție pe care l-am urmãrit, fãrã a ajunge la prea multe concluzii. Si totuși, printre rînduri, ceva, ceva, parcã a apucat sã se contureze. Cã nu este destul, e de la sine înțeles. Discuția despre participare continuã între Parmenide și Socrate, deși, deocamdatã, noi o vom abandona aici.

<<La Cuprins

<<La Cuprins

RECONSTRUCȚIA DISCURSULUI PLATONIC ASUPRA PARTICIPÃRII

(Partea a treia: Ideea ca <<element comun>>)

Participarea la Ideea consideratã ca o <<totalitate de pãrți>> (Rezumat). Noua cale de cercetare a participãrii : <<elementul comun>>. Pãrãsirea Teoriei Ideilor odatã ajunși în impasul nesfîrșitei reduplicãri. Ideea nu poate fi o <<unitate sinteticã>>. Separarea <<lumii noumenale>> de <<lumea fenomenalã>> anuleazã procesul reduplicãrii. Dubla naturã a celor ce participã la Idei. Reapariția pluralitãții lipsite de unitate: ratarea participãrii.

5.1. PARTICIPAREA LA IDEEA CONSIDERATÃ CA O TOTALITATE DE PÃRțI (REZUMAT)

Înainte de a relua problema participãrii în filosofia platonicã vom face un succint rezumat a celor aflate pînã acum, din urmãrirea fragmentului de discuție dintre bãtrînul Parmenide și tînãrul Socrate porniți pe fãgașul imaginãrii Ideii ca o totalitate de pãrți[61] . Cum s-a putut remarca, discuția asupra participãrii este condusã de bãtrînul Parmenide, care începe prin a-l pune pe Socrate sã decidã între douã alternative: ori participare integralã (la întregul Ideii), ori participare <<partialã>>, la pãrți din Idee. Dintre cele douã, Socrate opteazã pentru prima variantã, pentru care are rãspunsul, ca sã spunem așa, pregãtit. Numai cã, rãspunsul lui Socrate, cu toate cã este bun, are cîteva neajunsuri, pentru care, deși în acord cu pãrerea lui Socrate, bãtrînul Parmenide trece la cea de-a doua alternativã de imaginare a participãrii, la <<participarea parțialã>>.

Dar sã revedem pe scurt care erau neajunsurile rãspunsului dat de Socrate, care, în explicarea participãrii la întregul Ideii, apelase la <<metafora zilei>> : (a) ar fi curmat prea repede o discuție abia pornitã ; (b) ar fi nesocotit ierarhia din lumea noumenalã; (c) ar fi schimbat datele problemei.

---

[61] v.Platon, PARMENIDE, 131 a- 131 e.

În fapt, Parmenide trece mai departe în discutarea participãrii datoritã ultimului dintre cele trei neajunsuri semnalate. Într-adevãr, <<metafora zilei>> invocatã de Socrate eludeazã premiza discuției dupã care Ideea ar fi o totalitate de pãrți. În urma continuãrii discuției pornitã în felul acesta , Parmenide îl va determina pe Socrate sã admitã, ca o primã concluzie a problemei participãrii, sau mai degrabã ca un prim impas al ei, cã participarea nu are loc nici pe baza pãrților, nici pe baza întregului Ideii[62] . Acesta ar fi un impas de netrecut, care impune o schimbare radicalã în tratarea problemei participației [63] .

Mulți comentatori (desigur luîndu-se unii dupã alții) au avansat pãrerea, dupã noi cu totul nejustificatã de textul dialogului, cã Platon, în aceastã parte a misterioasei sale scrieri, și-ar fi conceput Ideile într-un mod destul de grosier, ca ceva cantitativ, întins în spațiu și cuprinzînd o <<totalitate de pãrți >>.

Pentru cã nu are rost sã repetãm cele deja spuse, vom remarca doar faptul cã atunci cînd noi am prezentat discuția asupra participãrii pornitã de la ipoteza cã Ideea ar fi închipuitã ca o <<totalitate de pãrți>>, nu apãrea niciunde grosierul aspect <<cantitativ>>[64] . Din contrã, argumentația ne-a pãrut a a pãstra consecvent stilul dominant al gîndirii platonice din acest subtil dialog, care începe cu paradoxul Unului/Multiplu și al asemãnãrii neasemãnãtoare pentru a sfîrși tot cu un paradox, privitor la Unu/Multiplu [65] .

Înainte de a urma noua cale de cercetare a participãrii propusã de bãtrînul Parmenide sã vedem dacã primul drum ne-a lãsat chiar fãrã nici un cîștig.

---

[62] v. Platon, PARMENIDE, 131e.

[63] În legãturã cu semnalarea primului impas în discutarea participãrii, Auguste Dies prezintã -fãrã discermãmînt- pãrerea lui Aristotel (METAFIZICA, 987 b, trad. Stefan Bezdechi, Ed. Academiei, 1965)) dupã care, Platon ar fi renunțat sã cerceteze în ce constã participarea (v. Platon, OEUVRES COMPLETES. Tome VII. 1. partie, PARMENIDE. Texte établi et traduit par A. Dies, Paris, 1923, nota de la p. 62).

Spunem -fãrã discernãmînt -, pentru cã nota a fost inseratã chiar în fragmentul de dialog care probeazã contrariul celor afirmate de Aristotel, anume cã Platon a cercetat în ce constã participarea destul de pe-ndelete. Numai cã cele scrise de Platon sunt atît de dificil de înțeles, încît majoritatea comentatorilor s-au limitat doar la parafrazarea replicilor din dialog. De la aceastã comodã practicã prin care se pretinde cã se scrie despre filosofia platonicã, A. Dies nu face excepție în studiul sãu introductiv (v. prezentarea dificultãților participãrii în op. cit., p. 26).

[64] v. Isabela Vasiliu-Scraba, CEA MAI DIFICILÃ PROBLEMÃ A PLATONISMULUI: PARTICIPAREA. Partea a doua.

[65] v. Isabela Vasiliu-Scraba, EC-STAZIE INTELECTUALÃ LA PLATON, rev. Cunoaște-te!, Bucuresti, nr.5/1996, p. 12-14.

ținînd cont de rãspunsul lui Socrate care invoca <<metafora zilei>>, mod de concepere a participãrii acceptat bucuros de Parmenide, credem cã s-ar desprinde o concluzie, nu atît de tranșantã ca prima, în schimb, perfect consonantã cu stilul gîndirii filosofice în care este conceput dialogul PARMENIDE, de la începutul pînã la sfîrșitul lui. Concluzia care ni se pare cã se impune în urma discuției în marginea Unului/Multiplu închipuit ca o <<totalitate de pãrți>> ar fi cã **prin participare, Ideea se regãsește și nu se regãsește în fiecare participant în totalitatea ei, printr-o distribuție indivizã asemãnãtoare luminii, astfel încît Unu Ideii devine Multiplu fãrã a înceta sã fie Unu.**

5.2. NOUA CALE DE CERCETARE A PARTICIPÃRII: <<ELEMENTUL COMUN>>

Sã urmãrim în continuare textul dialogului și sã vedem care ar fi noua cale de cercetare a participãrii propusã de Parmenide:

<<- (131 e) Ei bine, dar despre urmãtoarea chestiune ce vei spune ? întrebã Parmenide.

- Despre care?

- Iatã ce cred cã te-a determinat sã consideri (132 a) cã fiecare Idee este unicã: atunci cînd vezi mai multe (entitãți) oarecare <<mari>>, privindu-le împreunã în totalitatea lor, intuiești probabil în toate una și aceeași Idee, de unde estimezi cã <<Mãrimea>> este unicã.

- Ai dreptate ! -zise Socrate.

- Dar, dacã într-un fel asemãnãtor, le cuprinzi iarãși cu gîndul pe toate, Ideea de Mãrime împreunã cu celelalte (entitãți) <<mari>>, nu se va mai ivi o altã <<Mãrime>> unicã, prin care toate acestea vor apãrea în mod necesar <<mari>> ?

- Pare cã așa ar fi.

- În felul acesta, o altã Idee de Mãrime se va ivi acum, în afarã de Mãrimea în sine și de participantele ce participã la ea; (132 b) și apoi din nou o alta, peste toate acestea, prin care iarãși toate vor apãrea <<mari>>, iar fiecare Idee nu va mai fi una, ci într-un numãr fãrã sfîrșit.

- Parmenide, spuse Socrate, dar dacã fiecare dintre aceste Idei nu este decît gîndire, care, gîndire fiind, nu e potrivitã a fi nicãieri altundeva decît în suflet? Astfel fiecare Idee va fi una și nu va pãți cele spuse mai înainte. (Platon, PARMENIDE, în trad. ns.).

Cu prezentarea caricaturii participãrii la o pluralitate lipsitã de unitate Parmenide încheiase discuția asupra participãrii la Ideea îmaginatã ca o <<totalitate de pãrți>>.

Acum el reia discutarea participãrii la **unitatea** Ideii considerate **ca ceva indivizibil** [66] **.** Dar, deși aum se urmãrește discutarea participãrii la <<unitatea>> Ideii, așa cum vom arãta ceva mai încolo, <<pluralitatea>> reapare ca o piesã cheie a argumentației din aceastã parte a discuției.

5.3. DIFICULTÃțI ÎN DISCERNEREA <<ELEMENTULUI COMUN>>

Pentru început, problemele care se pun ar fi urmãtoarele : (a) cum ar fi acest ceva indivizibil, care totuși s-ar regãsi în mulțimea celor ce participã la Idee ? (b) cum s-ar ajunge la acest ceva indivizibil ? Din experiența cea de toate zilele?

Pornit pe noua cale de cercetare a participãrii, Parmenide descrie participarea dupã cum crede cã ea ar fi fost gînditã de tînãrul sustinãtor al Teoriei Ideilor. Cu asentimentul lui Socrate, el pare a spune cã atît în Idee cît și în participante s-ar putea discerne un <<element comun>>.

Așadar, acel ceva indivizibil, care se regãsește atît în Idee cît și în cele ce participã, ar fi tocmai <<elementul comun>>. El lumineazã noua cale pe care vor porni amîndoi mai departe în cercetarea dificultãților participãrii. Noul drum pe care ambii îl au acum în fațã ocolește impasul la care se ajunsese în discutarea participãrii la Ideea consideratã ca o <<totalitate de pãrți>>.

Într-adevãr, <<elementul comun>> nu implicã divizarea Ideii în participante, el regãsindu-se <<întreg>> atît în participante, cît și în Ideea la care ele participã.

---

[66] v. replica lui Socrate privitoare la <<împãrțirea>> Ideii care ar rãmîne lipsitã de unitate, 131 c 7-8, replicã absentã din traducerea dialogului PARMENIDE propusã de Dl. Sorin Vieru.

Totuși, în exemplul dat de Parmenide spre ilustrarea noii cãi de abordare a participãrii, bãtrînul eleat nu renunțã la <<pluralitate>>, și, cum vom avea prilejul sã vedem, la mijloc este chiar pluralitatea lipsitã de unitate despre care tocmai fusese vorba și în întreita caricaturã a participãrii <<parțiale>> [67] .

Numai cã <<pluralitatea>> apare acum sub douã aspecte: pe de-o parte pluralitatea participantelor la o Idee unicã. Pe de altã parte, însãși Idea unicã aleasã de Parmenide nu este alta decît <<Mãrimea>>, care împreunã cu opusa ei, <<Micimea>>, semnaleazã simpla <<pluralitate>>, <<multiplul>> ca atare, diferit de <<multiplul>> din Ideea consideratã ca Unu/Multiplu.

Sub aspectul pluralitãții participantelor, pluralitatea ar interveni ca bazã a unei presupuse sinteze prin care s-ar ajunge la o unitate comunã unei pluralitãți. Așadar ne trebuie pluralitate, pentru a putea face un soi de <<extrapolare>>: vãzînd comun <<marele>> în mai multi, l-am putea extrapola, gîndindu-l ca <<Mãrime>>, ca ceva separat de pluralitatea celor <<mari>>. Pînã aici nu s-ar indica decît cum s-ar ajunge de la <<cele mari>> care sunt multe, la un soi de <<Mãrime>> unicã.

5.4 PÃRÃSIREA TEORIEI IDEILOR ODATÃ AJUNªI ÎN IMPASUL NESFÎRªITEI REDUPLICÃRI. IDEEA NU POATE FI O <<UNITATE SINTETICÃ>>

<<Mãrimea>>, ca unitate comunã unei pluralitãți, ar putea fi vãzutã ca <<Idee de Mãrime>>, dacã ne-am gîndi cã la aceastã Idee participã toate cîte sunt numite <<mari>>. Numai cã existã un impediment: o Idee nu poate fi decît unicã, pe cîtã vreme aceastã <<Mãrime>> rezultatã din extrapolare se reduplicã la nesfîrșit .

Prin urmare, pornind de la nivelul participantelor, de la pluralitatea lor, nu numai cã pãrãsim Teoria Ideilor, dar în plus ajungem într-un vîrtej în care ne învîrtim la nesfîrșit. Pericolul care ne paște apare în cea de-a doua și cea de-a treia replicã a bãtrînului Parmenide.

---

[67] Evident cã fraza cu <<eleatul>> ce nu renunțã la <<pluralitate>> sunã cel puțin straniu. Ea însã indicã destul de bine poziția lui Platon în acest fragment din dialogul PARMENIDE. În plus, ea face sã transparã <<eleatismul>> **sui generis** pe care îl susținea Platon, fapt ce l-a fãcut sã-l treacã pe Parmenide pe frontispiciul celui mai obscur dialog al sãu, în timp ce <<obscurul>> era numit Heraclit, cel ce proslãvea <<logosul>> (gîndirea).

Într-adevãr, dacã urmãrim în continuare <<elementul comun>> din <<Mãrimea>> - la care am ajuns pornind de la pluralitatea <<celor mari> -, și din pluralitatea <<celor mari>>, nimic nu ne împiedicã sã ajungem la o nouã sintezã a pluralitãții astfel constituite, gãsind o nouã <<Mãrime>> care și ea , mai departe, se poate adãuga pluralitãții din care s-a constituit pe baza unui <<element comun>>, procesul astfel inițiat fiind practic fãrã capãt.

Cum am menționat deja, Socrate s-a arãtat de acord cu argumentația lui Parmenide din care reieșea faptul cã între Idee și participante ar fi un <<element comun>>. La cea de-a doua expunere fãcutã de Parmenide, Socrate, prin scurta sa replicã, nu și-a camuflat nicidecum reticența. De data aceasta Parmenide tocmai prezentase ilicita constituire a unei noi pluralitãți de așa-zise participante adunate la marea repezealã, pluralitate constituitã din <<cele mari>> împreunã cu <<Mãrimea>>.

Douã concluzii s-ar impune pînã aici:

- Prima ar fi cã Ideea nu este ceva rezultat dintr-o experiențã care are la bazã pluralitatea <<participantelor>>. Așa cum arãtase Socrate înainte de începerea discuției asupra participãrii, nu pentru cã existã <<participante>> existã Idei, ci invers : pentru cã existã niște entitãți de natura spiritului, într-o lume numitã **noumenalã,** se poate vorbi și despre <<cele ce participã>> la aceste entitãți, numite de Platon, Idei în sine[68] . În plus, participantele au un statut ontologic inferior fațã de Idee, ele nu <<existã>> în același fel cum existã Ideile [69] .

- A doua concluzie ar fi cã Ideea nu poate fi privitã ca o <<unitate sinteticã>> .

Despre nesfîrșita reduplicare, numitã de Aristotel <<argumentul celui de-al treilea om>>, majoritatea comentatorilor par convinși cã ar arãta șubrezenia Teoriei Ideilor. Dupã opinia noastrã, faimosul argument **al celui de-al treilea om**, invocat de la Aristotel încoace în contra Teoriei Ideilor, este dovedit de însuși Platon ca inoperant.

5.5. SEPARAREA <<LUMII NOUMENALE>> DE <<LUMEA FENOMENALÃ>> ANULEAZÃ PROCESUL REDUPLICÃRII

---

[68] v. Platon, PARMENIDE, 130 e-131 a .

[69] v. Isabela Vasiliu-Scraba, CEA MAI DIFICILÃ PROBLEMÃ A PLATONISMULUI: PARTICIPAREA, Partea a doua.

Într-adevãr, iatã într-o altã înfãțișare ce pare a ne spune Platon aici [70] : dacã privim mai multe lucruri mari din lumea fenomenalã, putem ajunge la conceptul de <<Mãrime>>, ca unitate sinteticã. Numai cã la rîndul ei aceastã unitate sinteticã - prin care se desemneazã trãsãtura comunã a lucrurilor mari - nu depãșește domeniul aparențelor. De aceea ea poate fi pusã din nou alãturi de lucrurile mari, și din noua comparație, ce poate sã se repete la nesfîrșit, vor rezulta tot alte unitãți sintetice, ca nelimitat de multe concepte ale <<mãrimii>>.

Procedeul devine însã inoperant dacã ținem seama de premiza stabilitã la începutul întregii discuții dintre Socrate și Parmenide, unde este înfãțișat acest procedeu, premizã dupã care Ideea de Mãrime nu se gãsește în același plan cu lucrurile mari. În fapt, ea este separatã [71] , ca ținînd de lumea noumenalã. De aceea ea nu poate fi pusã alãturi de cele ce participã la ea. Ideea de Mãrime, ca si celelalte Idei avute în vedere de Socratele platonic, nu este așadar un concept, o unitate sinteticã rezultatã dintr-o experiențã.

ținînd cont de toate acestea, se poate cu ușurințã observa cît de greșitã este desemnarea fragmentului din dialogul PARMENIDE care prezintã nesfîrșita reduplicare sub genericul <<idea ca unitate sinteticã>>, tocmai acolo unde Platon arãtase cã Ideea nu poate fi consideratã o unitate sinteticã [72] .

Dupã Platon, Ideea de Mãrime, ca oricare dintre Ideile din lumea noumenalã, este ceva știut dinainte, ceva ce face posibilã recunoașterea unei trãsãturi comune în lucrurile mari, precum Ideea de Bine, știutã dinainte, face posibilã recunoașterea multiplului bine din lumea fenomenalã. În cazul cînd pentru Platon <<binele>> sau <<dreptatea>> ar fi fost simple concepte, el nu și-ar fi meritat reproșul, ades invocat de Aristotel, de a fi dublat în mod inutil lumea sensibilã printr-o lume inteligibilã (noumenalã) deoarece folosirea conceptelor, chiar și în viziunea aristotelicã, nu depãșește lumea percepției sensibile[73] .

---

[70] v. Platon, PARMENIDE, 132 a.

[71] v. Platon, PARMENIDE, 130 b.

[72] v. Platon, OEUVRES COMPLETES. Tome VII. 1. partie, PARMENIDE. Texte établi et traduit par A. Dies, Paris, 1923, în textul traducerii, p.62.

[73] v. Isabela Vasiliu-Scraba, CEVA DESPRE IDEILE PLATONICE SI DESPRE ARISTOTEL.

Dar sã trecem și la celãlalt aspect sub care întervine <<pluralitatea>> în aceastã parte a discuției dintre Parmenide și Socrate. Cum am menționat deja, ar fi vorba de alegerea <<pluralitãții>> ca atare, sugeratã de Ideea de <<Mãrime>> despre care tocmai am observat cã, Idee fiind, nu poate rezulta din <<extrapolarea>> unui element comun ce s-ar gãsi într-o pluralitate. Si totuși aici apãruse la un moment dat participarea la Ideea de Mãrime, chiar dacã într-un context de participare <<ratãtã>>.

5.6. DUBLA NATURÃ A CELOR CE PARTICIPÃ LA IDEI

Participarea la Ideea de <<Mãrime>>, desprinsã din contextul în care apãruse si privitã ca atare, credem cã ne poate da cîteva prețioase indicii asupra Teoriei Ideilor.

Sã luãm de pildã oamenii virtuoși care participã la Ideea de Dreptate și sã-i numim simplu, participanți. Sub aceastã denumire, ei nu înceteazã sã fie ceea ce sunt, muritori și ne-muritori totodatã, fiindcã trupul, ca substanțã compusã, li se descompune odatã cu moartea, iar sufletul lor, ca substanțã de natura <<unului>>, de natura <<gîndirii>> trãiește veșnic.

La Ideea de Dreptate oamenii participã cu partea raționalã a sufletului, partea nemuritoare, care, chiar cufundatã în uitare datoritã unirii ei cu corpul cel muritor, tot își mai reamintește, în anume împrejurãri, de Ideea de Dreptate contemplatã cîndva în regiunea supra-celestã unde sãlãșuiesc Ideile.

Așadar participanții, nu sunt doar <<mulți>> ca participînd cu toții la o unicã Idee, ei pot fi priviți și dupã una din laturile dublei lor naturi, anume latura lor de <<substanțe compuse>>. Priviți astfel, oamenii participã cu toții la Ideea de <<Mãrime>>. Ori, tocmai <<Mãrimea>> a fost aleasã de bãtrînul Parmenide, sã desemneze o determinație comunã pe care oricine ar putea-o constata printr-o simplã experiențã.

5.7. REAPARIțIA PLURALITÃțII LIPSITE DE UNITATE: RATAREA PARTICIPÃRII

Numai cã la Platon, așa cum am menționat deja, <<mãrimea>> împreunã cu perechea ei, <<micimea>> semnaleazã simpla pluralitate. Deosebit de multiplul la care trimite <<marele>>, ar fi <<multiplul>> ce face pereche cu <<unu>>.

Așadar spre simpla pluralitate, diferitã de pluralitatea cuprinsã în Unu/Multiplu, ne pare cã țintește Platon cînd, înainte de gãsirea elementului comun de natura <<gîndirii>>, pune în joc elementul comun pe care îl constituie <<marele>>.

De aceea considerãm profund greșitã substituirea <<mãrimii>> cu o presupusã Idee de om (Idee refuzatã de Socrate a figura în lumea noumenalã alãturi de Dreptatea în sine, Binele în sine și Frumusețea în sine), substituție la care apeleazã fãrã discernãmînt acei comentatori ce vor sã explice reduplicarea la nesfîrșit dupã calapodul argumentului celui de-al treilea om.

Așa cum în general s-a observat, Platon ridicã <<pluralitatea>> la rangul de Idee. Dar mai puțin remarcat a fost faptul cã Platon nu lasã <<pluralitatea>> ca atare, ci o împerecheazã, ca sã spunem așa, cu Unu. Cã <<pluralitatea>> lipsitã de Unu nu are ce cãuta în lumea noumenalã s-a vãzut destul de bine din întreita caricaturã a participãrii la Multiplu lipsit de Unu.

Același lucru se vede și acum, cînd practic se refuzã statutul de Idee pentru <<mãrime>> - nu numai ca determinație comunã unei pluralitãți, ci și ca indicînd simpla pluralitate lipsitã de unitate.

Ar mai fi însã ceva de observat în legãturã cu fragmentul de dialog înainte prezentat. În aceastã parte a discuției dintre Parmenide și Socrate, <<unu>> din împerecherea lui cu <<multiplu>> nu este sugerat de Ideea <<unicã>> la care participã cele ce sunt <<mari>>, pariciparea fiind ratatã, datoritã circumstanțelor propuse.

<<Unu>> va apãrea ceva mai încolo, cînd Socrate, pãstrînd fãgașul <<elementului comun>>, aratã cît poate fi de simplu sã se evite pericolul reduplicãrii. Tînãrul susținãtor al Teoriei Ideilor, fãrã a se dovedi cîtuși de puțin încurcat de bãtrînul Parmenide, îi sugereazã acestuia cã, în opinia lui, <<elementul comun>> dintre Idee și participante n-ar fi <<mãrimea>>, care este de natura simplei pluralitãți, ci ar fi mai degrabã de natura <<unului>>, așa cum este gîndirea.

Din replica sa, despre care comentatorii spun cã ar fi fost doar menitã a ocoli reduplicarea la nesfîrsit a <<Mãrimii>>, vom reține deocamdatã numai acest indiciu care ne pare foarte semnificativ în ce privește Teoria Ideilor : nu de natura

<<multiplului>> lipsit de unitate, ci de natura <<unului>> trebuie sã fie elementul comun ce se regãsește atît în participante cît si în Ideile la care ele participã. Iar <<gîndirea>> este singura care ar fi comunã cu lumea noumenalã (de natura gîndirii) a Ideilor, numai gîndirea poate fi, pe bunã dreptate, consideratã <<simplã>> (necompusã) în esența ei. Dar, despre Ideile-gînduri, altãdatã...

<<La Cuprins

<<La Cuprins

CEASUL CÃUTÃRII OBÎRȘIILOR
(<<LUCEAFÃRUL>> de M. EMINESCU)

Înainte de a ne apropia de miraculoasele versuri ale LUCEAFARULUI ar fi de observat cã însãși povestea popularã româneascã de la care Eminescu a pornit este destul de neobișnuitã, aici iubirea stînd la temelia unei duble încercãri de transcendere a statutului ontologic a doi îndrãgostiți. De înãlțare a fetei mai presus de oamenii cei muritori și de renunțare la nemurire din partea bãiatului, ambele tentative rãmase doar la stadiul de mai vagã sau mai conturatã dorințã. În cele ce urmeazã ne vom opri doar la una dintre cele douã eșuate tentative de schimbare a statutului ontologic. La cea mai conturatã.

țesînd o poveste popularã în urzeala renumitei sale capodopere, Mihai Eminescu nu se va limita doar la firul poveștii. Spirit prin excelențã filosofic, el își va da seama cã nãzuința cãtre o schimbare de statut ontologic implicã cunoaștere de sine. Fãrã a-ți cunoaște propria esența, propriile obîrșii, nu poți jindui sã fii altceva decît ești.

Iar la adevãrata cunoaștere de sine nu se ajunge decît prin <<anamnesis>>, prin reamintire, gîndea Eminescu pe urmele lui Platon, pe care nu-l urmeaza decît pînã aici.

Spre deosebire de platonica reamintire menitã sã poarte sufletul din întunecoasa peșterã spre luminã, spre **lumea noumenalã** cu care este înrudit prin însãși esența sa, în poemul eminescian va fi vorba despre <<reamintirea>> unei cunoașteri ce pare sã fi fost uitatã de o fãpturã celestã, de Hyperion, ce pentru o clipã s-a vrut înstrãinat de propria sa esențã. Reamintirea în cazul lui Hyperion are același țel cu <<anamnesis-ul>> platonician. Dar <<spectacolul>> reamintirii, viziunea de o fabuloasã mãreție și în același timp de o uimitoare vivacitate, fastuoasele imagini menite sã figureze subtile idei filosofice despre existențã, ne-existențã și despre momentul ivirii existenței nu sunt de gãsit nicãieri în opera platonicã, fiindcã purced din harul cu care a fost dãruit cu generozitate marele poet român.

Numai cã la Eminescu, pe lîngã mai sus menționata dorințã de reamintire a obîrșiilor, se mai poate sesiza o particularã asociere între uitare și memorie, fãrã nici o legãturã cu platonica teorie a reminiscenței, în schimb, cumva ivitã din imaginea cosmogoniei inverse propusã de poet pentru ilustrarea cunoașterii-reamintire.

Dar cuplul uitare/memorie, așa cum apare el în poemul LUCEAFÃRUL, nu este strãin nici de tentativa de schimbare a statutului ontologic, tentativã ce are la baza ei uitarea, atît în sensul voinței de uitare, mai greu de depãșit, cît și în sensul de rãtãcire involuntarã, posibil a fi depãșitã pe calea <<reamintirii>>.

Desfãșurarea gîndului pornit pe calea <<reamintirii>>, atemporalitatea lui - prin care miile de ani se confundã cu clipele -, precum și divina sa forțã, - prin care gîndul pare a prinde aripi - , sunt înfãțișate de la primele versuri ce descriu imaginara cãlãtorie întreprinsã de Luceafãr spre obîrșiile ființei sale:

Porni luceafãrul. Creșteau
În cer a lui aripe,
Si cãi de mii de ani treceau
În tot atîtea clipe.

În coordonate platoniciene poate fi înscrisã și cea de-a doua strofã ce redã <<cãlãtoria>> Luceafãrului. Aici lumea <<de sus>>, de aceeași esențã cu rãtãcitorul fulger al gîndirii este redatã de poetul filosof în chipul cel mai succint și cel mai sugestiv cu putințã:

Un cer de stele dedesupt,
Deasupra-i cer de stele -
Pãrea un fulger nentrerupt
Rãtãcitor prin ele.

Foarte <<eminescianã>> însã este cuprinderea Luceafãrului în necuprinsul începuturilor, prin revederea <<zilei celei dintîi>>. Luceafãrul pãtrunde astfel în misterul cel mai adînc al esenței sale, rememorînd momentului cînd -din al haosului vãi - a luat ființã întreaga lume și împreunã cu ea spiritul purtînd scînteia Creatorului.

Implacabila, dar nu terifianta, ci duioasa forțã a <<dorului>> din care au purces toate, sunt urmãtoarele <<etape>> ale cãlãtoriei sale spre obîrșii.

Precum în mai toate cosmogoniile, fie culte, fie pãstrate de tradiția popularã, la facerea lumii iau parte - sub diferite înfãțișari - elementele primordiale: aerul (hãul, genunea), apa (cu rolul ei de matrice) și duhul ce plutește peste ape înainte de despãrțirea luminii de întuneric.

Cel din urmã element determinã trecerea de la repaos la mișcare, duhul fiind de esența luminii, a focului, a spiritului, a gîndirii - viațã prin excelențã. Demn de remarcat este însã mersul invers al cosmogoniei, dinspre existențã înspre neexistent, dinspre mișcare spre repausul absolut ce domnea în haosul dinainte de nașterea lumii.

ªi din a chaosului vãi,
Jur împrejur de sine,
Vedea, ca-n ziua cea de-ntîi,
Cum izvorau lumine;

Cum isvorînd îl înconjor
Ca niște mãri, de-a-notul...
El zboarã, gînd purtat de dor,
Pîn' piere totul, totul;

În aceastã <<pieire>> a lumii nenãscute încã pare a se pierde însuși gîndul ce-și gîndește ivirea, imagine ilustratã de iluzoria dezmãrginire a ceva ce nu poate fi vãzut, nici cunoscut:

Cãci unde-ajunge nu-i hotar,
Nici ochi spre a cunoaște,

Si vremea-ncearcã în zadar
Din goluri a se naște.

<<De acolo de unde se produce nașterea celor ce existã, tot de acolo le vine și pieirea>> spunea Anaximandru (*ex on dè he génesis esti tois oùsi, kai tèn phthoràn eis toúta ginesthai*), iar versurile eminesciene ce redau zadarnica încercare a <<timpului>> de a se naște - din momentul final al derulãrii inverse a cosmogoniei -, nu sugerează altceva.

Imaginea haosului ce precede începutul cosmogoniei, - sau, în cazul derulãrii inverse îi indicã sfîrșitul -, va apãrea și în formularea dorinței sale de schimbare a statutului ontologic, dorințã pe care Luceafãrul o împãrtãșește Demuirgului, bunului sãu <<pãrinte>>:

Din chaos Doamne-am apãrut
Si m-aș întoarce-n chaos...
Si din repaos m-am nãscut,
Mi-e sete de repaos.

Dar în cãlãtoria sa, pînã sã ajungã în fața Demiurgului, Luceafãrul mai trece printr-o stranie zonã, în care apele memoriei îi par a se contopi cu apele uitãrii, zonã ce pentru el închide bucla de timp dincolo de timp în care s-a derulat cãlãtoria cãtre izvoarele lumii:

Nu e nimic și totuși e
O sete care-l soarbe,
E un adînc asemene
Uitãrii celei oarbe.

Nu trebuie însã exageratã ponderea <<uitãrii>>, - deși își are și ea rostul sãu (pe care-l vom arãta ceva mai încolo) -fiindcã fragmente din rememorata <<cãlãtorie>> ne întîmpinã la fiece întrupare a astrului îndrãgostit, prin urmare chiar înainte de a veni ceasul cãutãrii obîrșiilor. Desigur, acest lucru era de așteptat, deoarece metamorfoza nu implicã o <<uitare>> a esenței. Prin diferitele prefaceri se schimbã doar înfãțișarea, nu si firea Luceafãrului.

Vãdindu-și firea nemuritoare, de natura focului, a spiritului, a luminii, Luceafãrul va apãrea în iatacul fetei la început ca o << mreajã de vãpaie>>, apoi ca o luminã vrãjitã, reflectatã în oglindã.

Si pas cu pas pe urma ei
Alunecã-n odaie,
țesînd cu recile-i scîntei
O mreajã de vãpaie

....

Si din oglindã luminiș
Pe trupu-i se revarsã,
Pe ochii mari, bãtînd închiși

Pe fața ei întoarsã.

Ea îl privea cu un surîs,
El tremura-n oglindã,
Cãci o urma adînc în vis
De suflet sã se prindã.

Mai tîrziu el se va arãta sub chip de tînãr. Dar nu de simplu tînãr, ci sub aspectul unui tînãr de spețã princiarã, de naturã celestã fiind însuși Luceafãrul, pe care Demiurgul îl numește Hyperion, indicîndu-i - chiar prin nume -, seminția din înalt.

Dorind mai mult decît orice sã se apropie de frumoasa fatã de împãrat, dar și cedînd acordurilor de descîntec din chemarea iubitei, prima datã Hyperion i se aratã fetei drept tînãr voievod cu pãr <<de aur>> închipuind lumina cerului, ascendența sa paternã. Ca voievod, el ține în mînã un sceptru, <<toiag încununat de trestii>> ce-i dezvãluie ascendența pe linia mamei:

El asculta tremurãtor,
Se aprindea mai tare
Si s-arunca fulgerãtor,
Se cufunda în mare;

Si apa unde-au fost cãzut
În cercuri se rotește.
Si din adînc necunoscut
Un mîndru tînãr crește.

Ușor el trece ca pe prag
Pe marginea ferestrei
Si ține-n mînã un toiag
Încununat cu trestii

Pãrea un tînãr voevod
Cu pãr de aur moale,
Un vînãt giulgi se-ncheie nod
Pe umerele goale.

Pe tãrîmul nemãrginitelor ape dorește Hyperion sã-și poarte mireasa, pe tãrîmul apelor primordiale din care s-a întrupat cu mare dificultate:

Colo-n palate de mãrgean
Te-oi duce veacuri multe.
Si toatã lumea din ocean
De tine o s-asculte.

În vederea realizãrii celei de-a doua întrupãri, pentru o nouã apropiere de lumea muritorilor, de lumea iubitei sale, în mod paradoxal, Hyperion se depãrtează. La cea de-a doua, și ultimã metamorfozã a sa, desfãsurarea inversã a cosmogoniei este dusã și mai încolo, cãtre momentul despãrțirii întunericului de luminã. Asemenea metamorfozã pare a sãpa între cei doi îndrãgostiți un și mai adînc abis. Ea cere Luceafãrului o mai decisã hotãrîre, fiindcã implicã un efort mai intens:

Cum el din cer o auzi
Se stinse cu durere,
Iar ceru-ncepe a roti
În locul unde piere;
....
- << Din sfera mea venii cu greu
Ca sã te-ascut ș-acuma,
Si soarele e tatãl meu,
Iar noaptea-mi este muma;

De data aceasta ascendența <<maternã>> va fi indicatã de pãrul cel negru. Lumina din care a izvorît va fi și semnul sãu princiar, coroana, ce lumineazã atît de tare încît pare cã <<arde>>.

Lumina soarelui, focul, spiritul, toate trei sunt îngemãnate în ultima metamorfozã a Luceafãrului. Aceasta era oarecum de așteptat, dat fiind cã despãrțirea întunericului de luminã, întîiul moment cosmogonic, marcheazã nu doar apariția lumii, ci și ivirea Spiritului, totuna cu Adevãrul.

În aer rumene vãpãi
Se-ntind pe lumea-ntreagã
Si din a choasului vãi
Un mîndru chip se-ncheagã;

Pe negre vițele-i de pãr
Coroana-i arde pare,
Venea plutind în adevãr
Scãldat în foc și soare.

Dar cu cît crește mai mult distanța dintre cei doi îndrãgostiți, cu atît mai sus, cãtre din ce în ce mai înalte sfere dorește Hyperion sã-si poarte iubita:

O vin, în pãrul tãu bãlai
S-anin cununi de stele,
Pe-a mele ceruri sã rãsai
Mai mîndrã decît ele.

Eșecul ce-i va însoți și de astã datã încercarea de a o aduce în lumea sa pe frumoasa fatã de împãrat nu-i lasã îndrãgostitului Hyperion o altã alternativã decît sã încerce sã coboare

- pentru totdeauna- în lumea fetei, printre muritori. Adicã cel mai cu neputință lucru: înstrãinarea de propria sa esență, renunțarea la firea sa nemuritoare.
Cum am semnalat însã ceva mai înainte, în cãlãtoria sa spre obîrșii, așadar înainte de a ajunge sã-i cearã Demiurgului sã-i ia <<al nemuririi nimb și focul din privire>>, Luceafãrului chiar i s-a pãrut cã poate atinge singur granița dintre existentã și ne-existentã. Gãsindu-se în punctul extrem al rãtãcirii sale, el a trãit iluzia ca izvoarele memoriei s-ar putea contopi cu izvoarele uitãrii. Chiar și-a imaginat dorința realizatã, s-a închipuit <<sorbit>> de setea neființei.

Nu e nimic și totuși e
O sete care-l soarbe,
E un adînc asemene
Uitãrii celei oarbe

Dar nu fusese decît reflexul amãgirii, primejdia ce-i așteaptã pe cei ce vor, chiar și pentru o clipã, sã bea din izvorul Lethei, din <<oarba>> uitare.

<<La Cuprins

<<La Cuprins

ESENTA NOUMENALÃ A IUBIRII
LA MIHAI EMINESCU

În opinia lui Platon, așa cum virtutea nu se confundã cu actele juste, nici Frumosul nu se confundã cu frumusețea din lumea devenirii, lumea perceptibilã prin simțuri. În dialogul Symposion, Platon descrie viziunea sa despre iubire.

O preoteasã din Mantineea, Diotima, îl va iniția pe Socrate în misterul cãii de cunoaștere care este iubirea. Începînd prin a iubi frumusețea pãmînteascã -uneori (e drept, foarte rar) -, se poate ajunge la iubirea spiritualã și astfel la adevãrata virtute. În forma ei cea mai înaltã, iubirea tinde spre Frumosul în sine, ea duce cãtre cãutarea înțelepciunii, a binelui.

Binele -susține Platon -, este imaginea Divinitãții. Neclintit, pur, singur cu sine însuși stã Binele în afara timpului și a devenirii. Adevãrata posesie, cea care într-adevãr dãinuie, nu este -în opinia lui Platon -, decît posesia cunoașterii autentice, elevarea spiritualã în care iubirea devine aspirația muritorilor cãtre nemurire.

La Platon însã, cunoașterea este <<anamnesis>>, reamintire. Diotima îi vorbește lui Socrate despre graduala ascensiune cãtre Frumusețea supremã. Din dialogul FILEB aflãm cã Binele însuși nu este numai adevãr și armonie. El este de asemenea și Frumusețe [(74)] . Iubirea ar fi funcția esențialã a sufletului. Doar ea face posibilã <<reamintirea>>.

"*Ceea ce era mai adînc ascuns în sufletul meu, privirea ta l-a scos la lumina zilei*", îi scria Mihai Eminescu iubitei sale, frumoasa Veronicã.

Într-adevãr, pentru Eminescu iubirea era unica experiențã autenticã, iar Platon, filosoful sãu preferat. Poate de aceea el a ales, din mulțimea de povești populare pe care le știa, povestea FETEI DIN GRÃDINA DE AUR. La început a transpus-o în versuri, urmînd fidel firul întîmplãrilor. Mai apoi însã, aceastã poveste popularã româneascã i-a servit drept punct de plecare pentru compunerea capodoperei sale, LUCEAFÃRUL.

Toți cei care au citit povestea româneascã au observat desigur aspectul ei puțin straniu, care trebuie sã-i fi reținut atenția sensibilului poet. Într-adevãr, povestea înfãțișeazã o neobișnuitã iubire, între doi protagoniști cu totul diferiți. În plus, aici sentimentul iubirii stã la baza unei duble tentative de schimbare a statutului ontologic a celor doi îndrãgostiți, tentativã eșuatã în ambele cazuri.

O fãpturã de poveste, un zmeu, iubește o fatã de împãrat. Ca un prinos adus frumuseții de dincolo de fire a fetei, el vrea sã o înalțe spre sine, s-o poarte în lumea sa. Numai cã fata de-mpãrat se teme de necunoscutele tãrîmuri unde ar vrea s-o poarte zmeul.

[(74)] v. Platon, FILEB, 64-65.

Elanul cãtre lumea celor muritori se dovedeste și el a fi fost o nesãbuință pentru cel care prin naștere aparținea unui alt tãrîm. În linii mari, cam asta ar fi urzeala poveștii.

Dar poetul român îmbogãțește basmul popular cu un fragment de o mare mãiestrie și de un sublim dinamism. Partea adãugatã, a cãrei pondere în cuprinsul poemului LUCEAFÃRUL este considerabilã, ne pare a fi, într-o bunã mãsurã, înruditã cu <<anamnesisul>> platonician. ªi nu doar pentru cã aici fastuoase imagini poetice sunt menite sã figureze subtile idei filosofice despre existențã, ne-existențã, și despre ivirea existenței. Ci și pentru cã divina cãlãtorie a Luceafãrului pînã dincolo de spațiu și de timp îi permite acestuia revederea originilor sale, îi face posibilã <<reamintirea>> unei cunoașteri pe care, din dorința sa de a deveni muritor, n-ar mai fi voit s-o știe. Ori, cãlãtoria sa are loc tocmai cînd intenționa sã-i cearã Demiurgului schimbarea statutului sãu ontologic.

Sã ne întoarcem însã cãtre începutul poemului LUCEAFÃRUL, spre a derula succint neobișnuita poveste de iubire dintre un astru nepieritor si o preafrumoasã fatã de împãrat.

În vraja nopților în care iubirea pare a deschide porțile cerului, Luceafãrul descinde în iatacul fetei de-mpãrat, apãrîndu-i în vise sub înfãțișarea unui tînãr de o frumusețe nepãmînteascã. La fiecare nouã întîlnire, cînd însuși suflul vieții pare-a se preschimba-n iubire, Luceafãrul își schimbã-nfãțișarea pentru a strãbate spațiile și erele ce-l despart de iubita sa.

Dar nu întîmplãtoare, nu simple avataruri, sunt maiestoasele sale înfãțișãri. Descrise în versuri de o frumusețe si de o armonie extraordinarã, ele poartã cu sine adînci semnificații cosmogonice.

Apropierea însã nu le este îngãduitã. De fiecare datã cînd Luceafãrul încearcã sã gãseascã o punte între ei, fata pare a se trezi din visul iubirii, pare a uita de nelãmurita ei dorințã ce-o poartã cãtre cele peste fire. Doar el nu sesizeazã capcana iubirii sale iluzorii.

Fãrã de nume este fata îndrãgitã de Luceafãr. Situatã pe un înalt piedestal, schițatã vag, prin marea-i frumusețe si prin neamul sãu ales, ea lasã impresia a fi pe jumãtate realã. Numai pe jumãtate, deplin conștientã -cum este - de limitele ei.

Dar cînd Luceafãrul dispare, moment cînd ea se lasã prinsã-n mrejele iubirii lui Cãtãtin, fata de împãrat devine întru-totul realã. Ea se va numi Cãtãlina, aleasa lui Cãtãlin. Piedestalul ei se surpã, însãși frumusețea-i peste fire apare preschimbatã într-o fireascã drãgãlãșenie.

ªi totuși fãrã de leac rãmîne nostalgia iubirii ei pentru nemuritorul Luceafãr. Iar prin aceastã nostalgie, ea nu va fi nicicînd asemenea altei fãpturi pãmîntene. De nevindecat va rãmîne și tristețea Luceafãrului, durerea pentru pierderea ei.

"Nu voi iubi niciodatã o altã femeie și tu rãmîi în mintea și în sufletul meu ceea ce ai fost totdeauna, visul de aur al vieții mele (...) și viața cu tine singura mea speranțã (...) nu cred cã vreodatã te voi uita sau voi înceta de a te iubi", îi scria Mihai Eminescu pe 28 februarie Veronicãi Micle. Pe 10 aprilie 1882 marele poet român citea în cenaclul lui Titu Maiorescu LEGENDA LUCEAFÃRULUI.

Avînd la îndemînã dialogurile platonice traduse în limbile moderne, pentru abordarea operei divinului Platon, trebuie învãțatã - așa cum a învãțat și Mihai Eminescu - , puținã gracã veche.

Dar, pentru a se lãsa vrãjit de frumusețea divinã a poemului LUCEAFÃRUL, cel ce vrea sã se apropie de Eminescu trebuie sã cunoascã bine limba românã.

<<La Cuprins

<<La Cuprins

INTERFERENȚA CULTURILOR ÎN LITERATURA EUROPEANÃ COTEMPORANÃ

Influențe românești în opera lui Eugen Ionescu. Problema influențelor și riscurile ei. Un caz exemplar de interferențã culturalã în spațiul european (Alexandru Ciorãnescu). Cîteva trãsãturi ale culturii europene. Patru prieteni celebri: Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Emil Cioran și Constantin Noica. O modalitate improprie de a vedea opoziția Occident/Orient cu recentele ei urmãri.

Puțini sunt scriitorii care mãrturisesc sursele creațiilor lor. Eugen Ionescu este unul dintre aceștia. În Jurnalul sãu (din bucãțele) el declarã mod deschis cã a fost infuențat de opera lui I. L. Caragiale (1852-1912) și a lui Urmuz (1883-1923). El menționeazã de asemenea cã a fost influențat de poeții suprarealiști, în special de Tristan Tzara. Amintirea tinereții sale, dorul de România studenției sale și a primelor sale succese literare(75) și poate o oarecare dozã de orgoliu, îl face pe Eugen Ionescu sã spunã într-un interviu cã România este țara care a dat Franței un mare numãr de celebritãți: Anna de Noaille (nãscutã prințesã Brîncoveanu), Constantin Brâncuși, George Enescu, Stefan Lupașcu, Panait Istrati, Benjamin Fondane, Ilarie Voronca, Isidor Isou, Trost, Tristan Tzara, Mircea Eliade, Emil Cioran.

Mulțimea acestor nume dovedește faptul cã românii nu se gãsesc la periferia culturii europene. Si este normal sã fie așa, pentru cã ei au fost mereu în contact cu lumea vie a culturii, citind practic în toate limbile europene de circulație. Prin traduceri ei au fãcut sã pãtrundã în Romãnia marile opere ale culturii europene, precum Dan Duțescu (1918-1993), fost profesor de englezã și de literaturã englezã veche la Universitatea din București, și ca el mulți alți eminenți traducãtori.

Scriitorii români sunt oameni de culturã europeanã, mare parte din ei fiind nu numai creatori originali, ci si excelenți traducãtori. Spre exemplu, marii poeți ai literaturii române contemporane, - Lucian Blaga, Ion Barbu, Tudor Arghezi, Radu Stanca, Stefan Augustin-Doinaș, Eta Boeriu, Dan Botta, Ion Caraion, Barbu Brezianu, Ion Frunzetti, Gellu Naum, Alexandru Philippide, Vasile Voiculescu, Romulus Vulpescu -, au fãcut și anevoioasa muncã de traducãtori. Asta pentru a nu vorbi decît despre poeți.

Credem cã nu existã nici un mare scriitor, din indiferent ce țarã a Europei, care sã citeascã în exclusivitate doar în limba sa maternã. Nimãnui nu-i pare surprinzãtor faptul

(75) v. Gelu Ionescu, LES DEBUTS LITTERAIRES ROUMAINS D EUGENE IONESCO (1926-1940), tr. du roumain Mirella Nedelcu-Patureau, Heidelberg, Carl Winter-Universitaetverlag, 1989.

cã germanul Schopenhauer citea Upanisadele în traducerea francezã a lui Anquetil - Duperron. Poate ceva mai neobișnuit este faptul cã francezii au putut citi întreaga operã a lui Schopenhauer, pentru prima datã, în traducerea francezã a românului J. D. (Zizin) Cantacuzino, care s-a înhãmat la un astfel de efort la îndemnul criticului Titu Maiorescu (1840-1917).

A vorbi despre influentele strãine asupra marilor opere ale unor scriitori români este un domeniu din cale afarã de vast. Este și un teren riscant, mai ales dacã ținem cont de rutina ce s-a creat în acest domeniu în perioada comunistã, ostilã culturii. Se încuraja pe atunci studierea unui scriitor prin identificarea surselor sale. Desigur nu pentru a evidenția procesul de intrepãtrundere a culturilor, neîntreruptul lor dialog, și nici pentru a vedea rezultatul benefic al acestei modalitãți firești de înbogãțire spiritualã.

Pe atunci era o cale de a destrãma în mod artificial personalitatea oricãrui mare scriitor, descompunîndu-i creația în piesele detașate ale înfluențelor strãine. În adevãrate turnire de erudiție se neglijau cu tot dinadinsul nu numai diferențierile, ci și substratul ireductibil care determinã în mod esențial originalitatea și valoarea operei, substrat aflat cu mult deasupra influențelor.

În urma unor astfel de cercetãri, care au necesitat o realã erudiție, am rãmas totusi cu ceva: sursele influentelor strãine sunt gata etalate, ele nu mai trebuie sã fie cãutate.

Dar, a propos de erudiție, trebuie sã semnalãm un caz cu totul ieșit din comun și, în același timp, exemplar în ce privește interconectarea culturalã din spațiul european. Pentru a scrie Bibliografia literaturii franceze din secolele XVI, XVII și XVIII[76] , Alexandru Ciorãnescu, - scriitor român care poate fi revendicat pe bunã dreptate de cultura francezã și de cultura spaniolã în același timp -, a citit 60.000 de titluri. Dupã epuizarea atîtor titluri biografice el a ajuns sã îmbogãțeascã cultura francezã cu o lucrare în șapte volume, devenitã referințã de bazã pentru specialiștii din domeniu. Alexandru Ciorãnescu (nãscut în România în 1911) a fost discipol al marelui istoric Nicolae Iorga - care și-a impresionat contemporanii prin vasta sa erudiție în domeniul istoriei, literaturii române vechi și a literaturii române moderne. Scriind Bibliografia literaturii franceze, Alexandru Ciorãnescu nu si-a epuizat însã toate forțele. A mai avut resurse pentru a scrie BIBLIOGRAFIA FRANCO-ESPAGNOLA, 1600-1714 (Madrid, 1977, 707 p.), DU BAROQUE ESPAGNOL AU CLASSICISME FRANCAIS (Geneva, 1982, 611p) și pentru a-l traduce pe Dante, DIVINA COMEDIE (Lausanne, 1964), apãrutã în patru ediții. A mai scris și un dicționar etimologic [77] , s-a mai ocupat și de literatura spaniolã,

---

[76] v. Alexandru Ciorãnescu, BIBLIOGRAPHIE DE LA LITTERATURE FRANCAIS AU XVI-e SIECLE (Paris, 1959, 747p); BIBLIOGRAPHIE DE LA LITTERATURE FRANCAIS AU XVII-e SIECLE (Paris, 1965, 3 vol., 2231p.) ; BIBLIOGRAPHIE DE LA LITTERATURE FRANCAIS AU XVIII-e SIECLE (Paris, 1969, 3 vol. 2317p.).

[77] v. Alex. Ciorãnescu, DICCIONARIO ETIMOLOGICO RUMENO, La Laguna, 1966, 1184p.

de literatura românã, de istorie, de esteticã, de arta barocului si de principiile literaturii comparate. Ba a mai scris si poezie si roman.

Lista premiilor si a distincțiilor primite de Alexandru Ciorãnescu, fost profesor de literaturã comparatã la universitatea din Laguna (Insulele Tenerife), este într-adevãr lungã: <<Meritul Cultural>> (România, 1943), <<Padre Anchieta>> (Brazilia, 1955), <<Gustave Brunat>> al Academiei de Inscripții din Paris (1960), <<Palmes academiques>> (Paris, 1960), <<Ordre National du Merite>> (Paris, 1980), etc.

O uimitoare forțã de creație în plan cultural a avut și fostul titular al catedrei de Filosofia Culturii și Esteticã la Universitatea Complutense din Madrid, George Uscãtescu (1916-1995), autor a peste o sutã de volume, eseist distins cu nemumãrate premii si disputat de douã culturi, cea românã si cea spaniolã. Dar numai Mircea Eliade, cu imensa lui erudiție în domeniul istoriei religiilor poate sã impresioneze în aceași manierã cum impresioneazã Alexandru Ciorãnescu.

Mircea Eliade, membru a cinci Academii si profesor <<honoris cauza>> a zece Universitãți, la rîndul sãu, mare admirator al profesorului Iorga, a lãsat posteritãții o operã științificã în 40 de volume si o operã literarã în 20 de volume.

Revenind însã la problema interferențelor culturale, s-ar ivi urmãtoarea intrebare: oare cultura diferitelor țãri europeane s-a dezvoltat într-un climat de serã ? Rãspunsul este desigur : Nu ! Din contrã. Interiorizatã și transmisã de cei ce se împãrtãșesc din ea, cultura europeanã se constituie în permanențã prin dialogul diferitelor culturi din tãrile Europei. S-a format astfel un tezaur comun de valori, din care s-au nutrit si se nutresc toate țãrile Europei. La urma urmei, vorbim de o culturã europeanã pentru cã la temelia acestei culturi se aflã cultura anticã greacã si latinã peste care s-a suprapus cultura creștinã. Toate popoarele Europei, fie ele mari sau mici sunt moștenitoarele strãvechilor sale valori culturale care n-au încetat sã rodeascã nici în zilele noastre.

Si totuși acum, a vorbi despre o culturã europeanã, într-un prezent dominat de dimensiunea planetarã a culturii de tip american, poate pãrea un fel de evocare nostalgicã a trecutului. Dupã opinia noastrã, aceasta este doar o falsã impresie. Vremurile în care Paul Valery scria plin de amãrãciune cã visul Europei este sã fie guvernatã de o comisie americanã sunt fundamental diferite de vremurile noastre.

Ar mai fi însã o problemã de clarificat.

Dupã Yalta anului 1945, așadar dupã extinderea dominației Imperiului Sovietic asupra unor țãri din estul și centrul Europei, opoziția Occident/Orient a început sã fie sumar înțeleasã ca reprezentînd, în zona Europei, opozitia capitalism-comunism.

În discursuri politice, mai puțin atente la nuanțe, acest mod impropriu de intelegere a opoziției Occident/Orient chiar a fãcut carierã. Din perspectivã culturalã era însã un fals

evident, fiindcã din punctul de vedere al culturii țãrilor din estul și centrul Europei asemenea opoziție era cu totul lipsitã de sens.

Cei trei prieteni, Mircea Eliade, Eugen Ionescu și Emil Cioran au venit în Franța din România. Toți trei si-au fãcut studiile secundare în faimoase licee bucureștene. Epoca studiilor universitare au petrecut-o împreunã, în preajma fascinantei figuri a profesorului de filosofie de la Universitatea din București, Nae Ionescu (1890-1940). Dupã episodul Indiei (1928-1931), Mircea Eliade și-a început cariera universitarã ca asistent al lui Nae Ionescu, figurã marcantã a culturii române din perioada interbelicã.

Așadar nu se poate spune cã școliți într-o culturã <<orientalã>>, toți trei au devenit celebri într-o culturã <<occidentalã>>. Cu atît mai mult cu cît la data cînd au ales calea exilului toți trei se afirmaserã pe tãrîm literar, devenind - de tineri - cunoscuți scriitori români.

Numai cã nu trei, ci patru era numãrul de prieteni. Cel de-al 4-lea din grup, Constantin Noica (1909-1987), a rãmas în tarã. Despãrțit prin vicicsitudinile vremurilor de cei trei prieteni ai sãi, C. Noica, dupã un deceniu și jumãtate de închisoare si de domiciliu obligatoriu, a devenit cel mai mare filosof român de la sfîrsitul acestui secol.

Fost discipol al lui Nae Ionescu si mare admirator al acestuia, Constantin Noica a izbutit sã ducã mai departe tradiția scolii române de filosofie într-o epocã de închistat dogmatism. Fãrã a manifesta în scrierile sale nici cea mai micã simpatie pentru ideologia comunistã, Constantin Noica a reușit aceastã uimitoare performanțã datoritã inegalabilului stil al scrierilor sale filosofice, stil de o mare expresivitate poeticã.

Dar, cum România nu este Franța, gloria lui Noica pare o nimica toatã în comparație cu gloria celorlați trei prieteni ai sãi. Pentru a gãsi în asta motiv de supãrare, Noica ar fi trebuit sã aibã orgoliul lui Cioran, orgoliu ce tocmai i-a lipsit. Vrînd sã facã (în Franța) cunoscut un nume de filosof român, Constantin Noica a ales spre a fi traduse operele filosofice ale lui Blaga (1895-1961), si nu propriile-i scrieri.

Întorcîndu-ne însã la opoziția Occident/Orient trebuie semnalatã una dintre consecințele de datã recentã, rezultatã din folosirea improprie a unei atari opoziții. Ne gîndim la falsa problemã a <<reunificãrii CULTURALE a Europei>>.

Cum sã reunifici ceva ce n-a fost nici un moment scindat ? Dupã jumãtate de secol de comunism au avut timp sã disparã de la sine toate cãrțile scrise la comandã, toate poeziile ce proslãveau partidul cel unic, tot ce era contrafãcut. Au supraviețuit doar adevãratele valori, care, în plan spiritual, se nasc în indiferent ce regim politic**.**

Un argument în acest sens îl oferã chiar premiul Nobel (1996) acordat poetei Wislatwa Szymborsca (n.1923). Ea și-a scris și publicat întreaga sa creație într-o Polonie comunistã.

În încheiere ar rãmîne de observat faptul cã trebuie sã fi nu doar român, ci și exilat, pentru a așterne pe hîrtie asemenea gînduri:

<<*Grecia a izbîndit pe tãrîm spiritual atunci cînd a încetat de a mai fi o putere și chiar o națiune; i s-au jefuit filosofia și artele, alții și-au asigurat bogãția producțiilor ei, fãrã sã-i poatã asimila talentele.*>> (Emil Cioran).

Comunicare ținutã la Colocviul Internațional organizat la Universitatea Notre-Dame de la Paix din Namur (Belgia) pe tema LA RENCONTRE DES CULTURES DANS LA LITTERATURE EUROPEENNE CONTEMPORAINE, în perioada 26-29 iulie 1998.

<<La Cuprins

<<La Cuprins

POST-MODERNUL LIMBAJ DIN POST-TRANZIȚIE

Din iureşul de traduceri post-revoluționare, pe lîngã revederea cãrților citite de mult, am putut constata lipsa lui George Uscãtescu (1916-1995), un scriitor și român si spaniol, care se pare cã n-a intrat încã în vizorul editurilor amatoare nu numai de traduceri, ci și de reeditãri ale unor traduceri fãcute mai demult. Poate fiindcã, în naivitatea lui, vorbea prea ades și prea entuziast prin cãrtile sale de o culturã cu-adevãrat Europeanã, care sã-nglobeze și cultura românã.

Fãcuse Uscãtescu, la vremea lui, multe recenzii de carte francezã și italianã în felurite reviste spaniole. S-a dovedit însã cã n-a apucat sã-și însușeascã limbajul post modern al <<**gîndirii debile**>> (în italianã -<< **pensiero debole**>>), deși, profesor universitar fiind, conducea doctorate nu numai în Spania, ci și în Italia.

Acuma, pentru cã am ajuns la limbajul <<gîndirii debile>> - destul de rãspîndit în Franța (prin cãrțile lui Derrida și Deleuze, cu mare prizã la traducãtorii noștri) si, dacã e sã ne luãm dupã vioaiele traduceri din Vattimo, cu oarece trecere și în Italia, - pe care noi o știam mai nostalgicã dupã neo-tomism - vom acorda nițicã atentie acestei gîndiri, care, deși <<**debilã**>>... ține sã se propage cu mare forțã mai peste tot, chiar cu pretenția de a se institui drept limbaj universal. Dar sã nu exagerãm. Nu chiar universal. Doar <<**bon pour l Orient**>>.

Întîi și-ntîi de unde o fi apãrut ? Farã a avea pretenția cã vom închide drumurile unor alte rãspunsuri, credem cã am putea identifica aici o codițã a dictonului latin <<**divide et impera**>>. În sfera politicã toatã lumea ştie cum se acționeazã dupã acest strãvechi dicton : ațîțã-i pe cei slabi, pe cei minoritari, împotriva celor majoritari, pentru ca, sub aparența ajutorului dat celui slab, sã-i ai sub control pe ambii. Nu vom insista cu exemple pentru luminarea cititorului, pentru cã prea s-au întîmplat în vãzul lumii cele din Transnistria, și prea ne ațin drumul , de opt ani încoace, rãspicatele doleanțe ale acelei minoritãți de aprox. șapte la sutã din cetãțenii români, minoritate care, simțindu-se bine susținutã, se tot îmburicã sã fie privitã ca cel mai mare pitic și tratatã ca atare. Despre cele petrecute în Transnistria eu cu urechile mele i-am auzit pe profesioniștii posturilor nemțești de televiziune spunînd cã ar fi , vezi Doamne, conflicte inter- etnice. Ce sã mai vorbim de cele pe care le pun pe seama românilor, cel mai tolerant popor al Europei[78] cînd își amintesc, dubios de des, de cel mai mare pitic de la noi.

În sfera culturalã, lucrurile, mai recente fiind, nu au apucat sã se limpezeascã atît de bine precum în sfera politicã, dar nimic nu-i este mai potrivit acestei sfere decît o vagã ceațã plutind asupra ei.

---

[78] v. Bogdan Petriceicu Hașdeu, ISTORIA TOLERANțEI RELIGIOASE ÎN ROMÂNIA, Editura Saeculum, 1992.

Derrida vorbea de <<un complot împotriva LOGOSULUI>>, de un limbaj duplicitar, cu numeric douã fețe si în același timp înșelãtor, reținînd din eticã faptul cã singura crimã pe care morala ar autoriza-o ar fi omorîrea tiranilor. Dar cine sunt tiranii ? Desigur cei vinovați de <<**gîndire forte**>>, precum Platon, Kant [79] , si toți ceilalți mari gînditori ai spiritualitãții europene, acuzați a fi partizani ai absolutismului, ca filosofi care au preferat unitatea în locul pluralitãții (sic!) .

Pentru a fi abordați în pas cu democratica noastrã epocã post-modernã, astfel de <<tirani>> nu vor fi mai temeinic omorîți decît aducîndu-i pe calapodul <<**gîndirii debile**>>, adicã, punîndu-le mãști (Derrida), sau dîndu-le gîndirea peste cap (Deleuze).

Blaga, dacã ne-am ghida dupã democraticele sale vederi, conform cãrora toate culturile au loc în cetatea spiritului, ar trebui grațiat, fiindcã susținea pluralismul. Dar, luat la bani mãrunți, se face și el vinovat de <<gîndire forte>>.

Deleuze, proslãvea **nomadismul,** individul detașat, rezultat dintr-o dezrãdãcinare, sau, cum spune el, o <<**deteritorizare**>>, cãci Statul, patria, - scrie filosoful francez -, <<cum se duc așa vin>>. Menționîndu-l desigur pe Deleuze, conceptul <<**deteritorizãrii**>> îi venise în minte si D-nei Monica Spiridon, pe care am putut sã o admir la o emisiune televizatã (despre Virgil Nemoianu) cît de bine și-a însușit limbajul post-modern, cu cît aplomb punea la zid <<gîndirea forte>> , declarîndu-si simpatia pentru gîndirea cea slabã .

Noica se ținea și el la curent cu cele ce se-ntîmplau în lumea culturii occidentale. Chiar a-ncercat, la un moment dat, sã fie în pas cu vremea, elogiind pluralitatea în forma ființei mãrunte și neînsemnate. Dar filosoful de la Pãltiniș si-a dat seama la timp cã locul cel mai potrivit al unor asemenea discursuri se aflã în zona asistenței sociale si cã ele, ca fapte de culturã, nu rãmîn, asa cã a continuat, precum a început, în sfera <<gîndirii forte>> [80] .

Cred cã a iesit deja la ivealã maniheismul pozitiei post-moderne, care pune de partea binelui, <<gîndirea debilã>>, limbajul duplicitar, informul și pluralitatea ca semn al democrației, iar de partea rãului, a demodatului și a unului, <<gîndirea forte>>. Pentru a fi în pas cu vremea, bicisnicul, minoritarul, handicapatul trebuie sã fie cît mai mult exacerbat, în cel mai fericit caz sã se constituie drept model pentru toatã lumea. Cînd scot capul prin lume, cei înalți sã stea mai cocîrjați, dacã nu-s nevolnici sã strige-n șapte zãri cã ar fi, iar dacã nu sunt handicapați de la naturã, mãcar sã-și acopere ochii, sã-și înfunde urechile, ori sã-și punã un picior în ghips. Dar firește, cu mentalitate de milog și de etern

---

[79] Pentru a sesiza mai bine diferența dintre hermeneutica bazatã pe <<gîndirea forte>> și <<gîndirea debilã>>, aș sugera celor care au citit <<Renverser le platonism>> - în LOGIQUE DU SENS (1969) -, ori despre acel <<Je pense>> a tete de boeuf, pus pe seama lui Kant, - în QU EST -CE QUE LA PHILOSOPHIE (1991)-, ambele avîndu-l ca autor pe Giles Deleuze, sã aibã în vedere și cele scrise de mine despre Platon si Kant în vol. INEFABILA METAFIZICÃ (1993) și în cãrțile ce mi-au apãrut în 1997, FILOSOFIE ACROAMATICÃ LA PLATON și ATENA LUI KEFALOS .

[80] v. Isabela Vasiliu-Scraba, FILOSOFIA LUI NOICA, ÎNTRE FANTASMÃ SI LUCIDITATE, Ed. Ecodava, 1992.

importator de carte nu te poți prezenta la Frankfurter Buchmesse decît lamentabil. Ceea ce (în 1997) s-a și vãzut...

De cîte ori aud vreo voce rãzleațã care insistã sã declare public faptul cã nu toți românii ar fi handicapați, îl cãinez pe nefericitul c nici nu stie cît de neștiutor este cu privire la limbajul post-modern.

Ce legãturi au toate acestea cu <<divide et impera>> , se vor întreba unii. Ei bine, au! Chiar legãturi duplicitare ! Pentru cã, așa cum în sfera politicã - de minoritãți și de drepturile omului , pe tot globul, se cade sã se îngrijascã Statele ce și-au rezolvat de mult aceste probleme, adicã Statele bogate, în care cîinii umblã cu covrigi în coadã, si în care minoritarii neajutorați sunt ținuti pe palme de majoritari, - tot așa si în sfera culturalã.

Cei care n-au ajuns sã aibe o culturã proprie, -adicã destule dicționare -, sã caște ochii la Statele avansate în aceastã privințã, - e de pãrere Dl. Adrian Marino -, care, de cîțiva ani buni nu ostenește repetînd în articole interminabile si în cãrți așișderea aceste ferme convingeri ale domniei sale. În perspectiva D-lui A. Marino, ideal ar fi ca Statele întîrziate sã recupereze întîrzierea, însușindu-și grabnic limbajul post-modern și deschizîndu-se spre dialog; dar cu multã modestie, fãrã opinii în rãspãr, ascultîndu-i cu luare aminte pe partenerii lor de discuție, cu mult mai știutori. Statele cu o culturã retardatã, cum crede Dl. Adrian Marino cã ar fi cultura românã, sã importe masiv cãrți. Vor avea grijã statele avansate sã le înlesneascã acest lucru. Editurile sã nu dea bani decît pentru traduceri, eventual prefețe și postfețe, iar românii, înainte de a se gîndi sã intre în Europa, sã o ia pe calea gãsitã de alții, mai avizați decît ei. Sã nu facã nazuri la enclavizarea central-europeanã, amintind de fostul imperiu habsburgic, fiindcã oricum, spun unii, ei ar fi în cîștig, cãci sfera central-europenismului este mai largã decît granițele țãrii lor. Si dacã nu a întregii lor țãri, care deține recordul de a fi singura țarã mare a Europei despre care se tot spune c-ar fi micã, mãcar a unor zone...

Timpul lui <<**arhaic si universal**>> în opera lui Blaga, Eminescu si Brâncuși nu este și vremea post - modernã, care, din fericire -aș spune eu - , încã mai întîrzie prin pãrțile noastre. Totuși, chiar și la noi, mulți și-au însușit limbajul post-modern, iar cei mai orientați nu-și mai pierd vremea cãutînd <<universalul>> din operele creatoriilor români. Ei se stãduie sã depisteze <<central-europenismul>> pe modelul lui Kafka, Celan, Zweig.

<<La Cuprins

Isabela Vasiliu-Scraba

CULTURAL INTERFERENCE
IN PRESENT-DAY EUROPEAN LITERATURE

About Roumanian influences in Eugen Ionesco's work. The risks pertaining to the problem of influences. Aparadigmatic case of cultural interference: Alexandru Cior[nescu. A few traits of the European culture. An erroneous understanding of the West/Est opposition. Four famous friends: Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Emil Cioran, Constantin Noica. A recent consequence of the erroneous understanding of the West/Est opposition.

In general there are not many writers to admit to have models. Eugen Ionesco cuts a distinct figure. In his Jurnal en miettes he openly admits his descent from Ion Luca Caragiale (1852-1919) and Urmuz (1883-1923). He also mentions that he was influenced by the surrealist poets and especially by Tristan Tzara. The memory of his youth, nostalgia for the country where he had first met with literary success[81] and, maybe, a certain amount of vainglory make him state in an interview that Romania gave France a great many celebrities: Anne de Noailles (born Princess Brincoveanu), Constantin Brancusi, George Enescu, Stefan Lupascu (Stephane Lupasco) Panait Istrati, Barbu Fundoianu (Benjamin Fondane), Ilarie Voronca, D. Trost, Isidor Isou, Tristan Tzara, Mircea Eliade, Emil Cioran.

The mere number of these names proves that the Romanians have not remained on the fringes of European culture.

Reading practically in all the important modern language, the Romanians were allways in an intimate contact with the world of culture. By translating the masterpieces of the other european literatures, the have them made well known in Roumania, as has did all his life the eminent translator Dan Dutescu (1918-1993), at his time professor of english at the Bucharest University, and many other gifted translators.

The great poets of the contemporary Romanian literature also did a lot of translation work: Lucian Blaga, George Bacovia, Ion Barbu, Tudor Arghezi, Radu Stanca, Stefan Augusti Doinas, Eta Boeriu, Ion Caraion, Barbu Brezianu, Dan Botta, Ion Frunzetti, Gellu Naum, Alexandru Philippide, Vasile Voiculescu, Romulus Vulpescu (*to mention only the poets).

We believe there is no great writer, in any European country, who should read exclusively in his mother language.

There is no wonder that the German Schopenhauer read the Upanishades in the French version of Aquentil-Dupperron; but it is perhaps less unusual that the French read the entire work of Schopenhauer for the firs time in the French version of the Roumanian J.D. (Zizin) Cantacuzino.

---

(81) See Gelu Ionescu, LES DEBUTS LITTERAIRES ROUMAINS D'EUGEN IONESCO (1926-1940), translated by Mirella Nedelcu-Patureau, Heidelberg, Carl Winter - Universitaetverlag, 1989.

The subject of foreign influences in the works of the great Roumanian writers seems to have a much too wide sphere. Moreover, it is a risky problem, given the routine established in the communist era which was quite hostile to culture. This period marked a peak in point of studies on the inspiration sources of various writers, meant to underrate their original contribution. Genuine feats of erudition were meant to artificially diminish the personality of a writer, by decomposing his work to the end of better evidencing the influences. it was not only the differences that were neglected, but also the irreducible substratum of the work, which accounts for its originality and its value and which is above any influence.

Yet this scholarly reasearch also yielded positive results: the foreign sources were pinpointed so that today there is no need to dwell on them any longer.

In connection with erudition we shall highlight here a case which is at the same time unusual and paradigmatic for the <<interference of cultures>> in Europe.

For the purpose of drafting (in French) the seven volumes that included the BIBLIOGRAPHY OF FRENCH LITERATURE IN THE 16th CENTURY (Paris, 1959, 747 pages), BIBLIOGRAPHY OF FRENCH LITERATURE IN THE 17th CENTURY (Paris, 1965, 3 volumes, 2231 pages), BIBLIORAPHY OF FRENCH LITERATURE IN THE 18th CENTURY (Paris, 1969, 3 volumes, 2371 pages), Alexandru Cioranescu (born in 1911 in Romania) read 60,000 titles.

In his youth, he was a disciple of the Romanian historian Nicolae Iorga (1871-1940), a professor at the Bucarest University) who in hs turn had impressed his contemporaries with his vast erudition in the fields of history and Romanian literature.

A specialist in comparative literature, Alexandru Cioranescu (who made his debut with articles published in the review of the Spiru Haret High School in Bucharest, just like Mircea Eliade) did not exhaust his forces by acheving this widw-scope project. He also wrote BIBLIOGRAFIA FRANCO-ESPAGNOLA 1600- 1714 (Madrid, 1977, 707 pages) and DU BAROQUE ESPAGNOL AU CLASSICISME FRANCAIS (Geneva, 1882, 611 pages). Also he found enough resources to translate Dante (LA DIVINE COMEDIE, Lausanne, 1964), to compile an etymological dictionary (DICTIONNARIO ETIMOLOGICO RUMENO, La Laguna, 1966, 1184 pages), to write studies on the history of Romania and of the Tenerife island, studies of Spanish and Romanian literature, of aesthetics and comparative literature, as well as three volumes of poetry and a novel. The list of praises he received is impressive: the <<Cultural Merit>> (Romania, 1943), <<Padre Anchieta>> (Brasilia, 1955), <<Gustave Brunat de l'Académie des Inscriptions de Paris>> (1960), <<Palmes académiques>> (Paris, 1960), <<Ordre National du Mérite>> (Paris, 1980), etc.

An astounding creation force was also evinced by the former professor of the Department of the philosophy of Culture and Aesthetics of the Complutense University in Madrid, George uscatescu (1916-1995), author of more than one hundred volumes, an essayist awarded with many a prize, a writer disputed by two cultures: the Romanian and the Spanish one.

Yet only Mircea Eliade, with his overwhelming erudition in the field of the history of religions, can impress one to the some extent as Cioranescu does.

Member of five academies and professor honoris causa of ten universities, Mircea Eliade, him too a great admirer of Nicolae Iorga, is the author of a scientific work comprising 40 titles and of a literary work numbering 20 volumes.

Reverting to the cultural interferences, the problem arises whether the culture of the European countries indeed developed in isolation, in a hothouse climate. The only acceptable answer is negative.

European culture, Cristian since its beginnings, because Europe itself began its existence at a time with Christianity, is being constituted permanently through a dialogue of cultures. Interiorized and conveyed by those who take part it in, European culture turns into a common thesaurus of values that feeds the cultures of the European countries.

After all, European culture exists on the basis of the Roman and Greek cultures, as well as of the Christian culture. All nations, big or small, have inherited the same values.

Today, with the present dominated by the planetary dimension of the American culture, a discussion on European culture may pass for a nostalgical evocation of the past. In our opinion, this is but a false impression. The times are gone when Paul Valéry observed bitterly that Europe's dream was the one of being governed by a commission of Americans.

This being so, we can now ponder on certain problems that may create misunderstandings. At a time with the expansion of the Soviet domination over the states in the centre and East of Europe, after Yalta (1945), the opposition between East and West began being used as an opposition between communism and capitalism.

That idea unfortunately rose to fame in political speeches that paid little attention to nuances, but from the cultural point of view it is absolutely meaningless.

The three friends, Mircea Eliade, Eugen Ionesco and Emil Cioran, left Romania to live in France. They had studied at famous high schools in Bucharest; they had spent their university years in Bucharest, around Nae Ionescu (1890-1940), their philosophy professor, a fascinating personality interwar Romania. After his Indian episode (1928-1931), Mircea Eliade was his assistant for several years.

It would have been impossible for those young men, had they been moulded in an oriental culture, to become all famous in a Western culture.

But in fact, their group was made up of four friends, also including philosopher Constantin Noica (1909-1987) who remained in Romania. After 12 years of prison and house arrest, he became the most important Roumanian philosopher at the end of this century. A disciple and admirer of Nae Ionescu's Constantin Noica succeded in carring on the tradition of the Romanian school of philosophy in an epoch of restraining dogmatism, without manifesting in his writings any sympathy for the official Marxism. This amazing performance was possible owing to the extraqordinary poetical style of his philosophical writings. But, since Romania is not France, his glory is almost insignificant compared to the one of his friends. To have suffered for this reason, Noica should have had the great vainglory of his friend Cioran, which of course he did not have. At the time

when he could publicize in France the name of a Romanian philosopher, he chose the philosophical work of Lucian Blaga (1895-1961) and not his own writtings.

Again in connection with the opposition between East and West, one should note a recent consequence of this formula being used erroneously, i.e. the false problem of <<Europe's CULTURAL reunification>>. The proposal is put forth that we should help reunify something that has never ceased being a unity.

Over the forty-five years of communism, the books written on order, the poems praising the single party had enough time to fade away in a quite natural manner. Only the genuine spiritual values, which arise under any political regime, stand the test of time. A decisive argument in favour of such an assertion is the Nobel Prize (1996) that crowns the literary activity of the polish writer Wislatwa Szymborska (b. 1923), who wrote and published her entire work in communist Poland.

Finally, we may say that one needs to be not only a Romanian but also an exile in order to think like this: <<*Spiritually, Greece won only when it ceased being a power and even a nation; its philosophy and its arts were plundered, others ensured them the fortune of its creations, yet without being able to assimilate its talents*>> (Emil Cioran).

<<La Cuprins

LES INTERFERENCES DES CULTURES DANS LA LITTERATURE EUROPEENNE CONTEMPORAINE

Des influences roumaines dans l'oeuvre d'Eugène Ionesco. Le coté risqué de la problématique des influences. Un cas paradigmatique de l'interpénétration des cultures européennes: Alexandru Cioranescu. Quelques traits de la culture européenne. Une modalité impropre de voir l'opposition Occident / Orient. Quatre fameux amis: Mircea Eliade, Eugène Ionesco, Emil Cioran et Constantin Noica. Une récente conséquence de l'usage impropre de l'opposition Occident / Orient.

Rares sont les écrivains qui témoignent les influences qu'ils ont subies dans leurs écrits. Eugen Ionescu fait figure à part. Dans son Journal (en miettes) il reconnaît ouvertement l'influence de Ion Luca Caragiale (1852-1912) et d'Urmuz (1883-1923). Il mentionne aussi qu'il a été influencé, par les poètes surréalistes, spécialement par Tristan Tzara. Le souvenir de sa jeunesse, la nostalgie du pays [(82)] de ses premiers succès littéraires, et, peut-être, une certaine dose d'orgueil, lui fait dire dans un interview que la Roumanie est le pays qui a donné à la France un grand nombre de célébrités: Anna de Noailles (née princesse Brincoveanu), Constantin Brâncusi, George Enescu, Stephane Lupasco, Panait Istrati, Benjamin Fondane, Voronca, Isidor Isou, D. Trost, Tristan Tzara, Mircea Eliade, Emil Cioran.

La multitude de ces noms prouve que les roumains ne sont pas restés en marge de la culture européenne. Dans leur pays, ils ont fait circuler les grandes oeuvres de la littérature européenne, par exemple Dan Dutescu (1918-1993), ancien professeur de l'Université de Bucarest et d'autres traducteurs.

Beaucoup d'hommes de lettres roumains ne sont pas seulement des créateurs originaux, mais aussi d'excellents traducteurs. Pour en citer des exemple, **les grands poètes** de la littérature roumaine contemporaine, - Lucian Blaga, Ion Barbu, Tudor Arghezi, Radu Stanca, Dan Botta, Stefan Augustin-Doinas, Eta Boeriu, Ion Caraion, Barbu Brezianu, Ion Frunzetti, Gellu Naum, Alexandru Philippide, Vasile Voiculescu, Romulus Vulpescu -, ont fait aussi travail de traducteurs (pour ne parler que des poètes).

Je ne crois pas qu'il y ait de grand écrivain, dans n'importe quel pays européen, qui lise exclusivement dans sa langue maternelle.

Que l'Allemand Schopenhauer ait lu les Upanishad dans la traduction française d'Aquentil-Dupperron n'est pas quelque chose d'étonnant. Peut-être un peut étrange est ce que les français aient pu lire Schopenhauer, pour la première fois, dans la traduction française d'un Roumain, J.D. (Zizin) Cantacuzino.

Parler des influences étrangères - que les grands oeuvres des écrivains roumains ont subis - me semble un sujet d'extrême envergure. En outre, c'est un sujet risqué en quelque

---

[(82)] v. Gelu Ionescu, LES DÉBUTS LITTÉRAIRES ROUMAINS D'EUGÈNE IONESCO (1926-1940), traduit du roumain Mirella Nedelcu-Patureau, Heidelberg, Carl Winter-Universitätverlag, 1989.

sorte, compte tenu de la routine installée dans ce domaine pendants la période communiste, hostile à la culture. C'était la période où les études sur les écrivains roumains à travers les sources étaient à l'apogée, pour minimiser leur contribution originale. Il y avait de vrais tournois d'érudition pour diminuer d'une manière artificielle la personnalité d'un écrivain, en décomposant en pièces sa création, pour mieux souligner les influences. On négligeait non seulement les différences, mais aussi le substratum irréductible, qui fait l'originalité et la valeur de l'oeuvre et qui est au-dessus de tout influence.

À la suite de cette sorte d'érudites investigations, on est resté avec quelque chose: les sources étrangères sont bien mises en lumière, elles ne demandent plus d'effort pour être trouvés.

Mais, à-propos de l'érudition, il faut signaler un cas hors du commun, et, en même temps, paradigmatique de la <<rencontre des cultures>> dans l'espace européen. Pour écrire (en français) les sept volumes de la BIBLIOGRAPHIE DE LA LITTERATURE FRANCAIS AU XVI-e SIECLE (Paris, 1959, 747 p), BIBLIOGRAPHIE DE LA LITTERATURE FRANCAIS AU XVII- e SIECLE (Paris, 1965, 3 vol., 2231 p) et BIBLIOGRAPHIE DE LA LITTERATURE FRANCAIS AU XVIII-e SIECLE (Paris, 1969, 3 vol. 2317 p) Alexandru Cioranescu (né en 1911 en Roumanie) a lu **60.000** titres. Dans sa jeunesse, il a été disciple de l'historien roumain Nicolae Iorga (1871-1940), professeur à l'Université de Bucarest, qui, lui aussi, avait impressionné ses contemporains par son immense érudition dans les domaines de l'histoire et de la littérature roumaines.

Spécialisé dans la littérature comparée, Alexandru Cioranescu (qui a commencé à publier, - comme Mircea Eliade -, dans la revue du lycée "Spiru Haret"), par cet oeuvre de référence, n'a pas épuisé toutes ses forces. Il a écrit aussi BIBLIOGRAFIA FRANCO-ESPAGNOLA, **1600 - 1714** (Madrid, 1977, 707p) et DU BAROQUE ESPAGNOL AU CLASSICISME FRANCAIS (Genève, 1982, 611 p.). Il a trouvé encore des ressources pour traduire Dante (LA DIVINE COMEDIE, Lausanne, 1964), pour écrire un dictionnaire étymologique (DICCIONARIO ETIMOLOGICO RUMENO, La Laguna, 1966, 1184 p.), pour écrire sur l'histoire de la Roumanie, sur l'histoire des Iles Tenerife, sur la littérature espagnole, sur la littérature roumaine, sur l'esthétique, sur les principes de la littérature comparée, trois volumes de poèmes et un roman. La liste des prix et des décorations qu'il a reçus est vraiment longue: le <<Mérite Culturel>> (Roumanie, 1943), le <<Padre Anchieta>> (Brésil, 1955), le <<Gustave Brunat>> de l'Académie des Inscriptions de Paris (1960), les <<Palmes académiques>> (Paris, 1960), l'<<Ordre National du Mérite>> (Paris, 1980), etc.

Seul Mircea Eliade, avec sa force de création et son érudition dans le domaine de l'histoire des religions, peut impressionner de la même manière. Membre de cinq Académies et professeur <<honoris causa>> de dix Universités, Mircea Eliade - lui aussi un grand admirateur du professeur Iorga -, a écrit un oeuvre scientifique en 40 volumes et un oeuvre littéraire en 20 volumes.

Revenant au problème des interférences culturelles, il surgit la question suivante: les cultures des pays de l'Europe se sont-elles développées dans l'isolation, dans un climat de serre ? À cela il n'y a d'autre réponse que <<non>>.

La culture européenne, chrétienne depuis son début - parce que l'Europe n'a pas existé avant le christianisme -, est quelque chose qui se constitue en permanence, par le dialogue des cultures. Intériorisée et transmise par ceux qui la partagent, la culture européenne devient un trésor commun de valeurs qui nourrit les cultures des pays de l'Europe.

En définitive, nous parlons de la culture européenne parce qu'à sa base se trouvent l'anciennes cultures grecque et latine et la culture chrétienne. Toutes les nations, soient elles grandes ou petites, sont les héritières des ses valeurs culturelles.

Aujourd'hui, parler de la culture européenne peut sembler une sorte d'évocation nostalgique du passé, dans un présent dominé par la dimension planétaire de la culture américaine. À mon avis, c'est une fausse impression. Les temps où Paul Valéry écrivait plein d'amertume que le rêve de l'Europe est d'être gouvernée par une commission américaine, sont essentiellement différents de nos temps.

Ces jalons une fois posés, nous pouvons maintenant réfléchir sur quelques questions susceptibles de créer des malentendus. Après l'extension du pouvoir de l'Empire Soviétique sur les pays de l'Europe Centrale et de l'Est, à la suite du moment Yalta (1945), l'opposition Occident / Orient a commencé d'être conçue comme l'opposition capitalisme / communisme.

Par malheur, dans les discours politiques, peu attentifs aux nuances, elle a fait une vraie carrière, parce qu'au point de vue de la culture de ces pays européens, cette opposition représentait une opposition vide de sens.

Les trois amis, Mircea Eliade, Eugen Ionescu et Emil Cioran sont venus de Roumanie en France. Ils avaient fait leurs études secondaires dans des fameux lycées de Bucarest. Le temps de leurs études universitaires ils l'ont passé ensemble, à Bucarest, auprès de la fascinante figure de leur professeur de philosophie, Nae Ionescu (1890-1940). Après l'épisode de l'Inde (1928-1931), Mircea Eliade a été pendant plusieurs années l'assistant de Nae Ionescu.

On ne peut pas dire que, formés dans une culture <<Orientale>>, tous les trois sont devenus fameux dans une culture <<Occidentale>>.

Mais, à vrai dire, il y avait quatre amis. Le quatrième, Constantin Noica (1909-1987), philosophe et, en même temps, maître dans l'art d'écrire, est resté en Roumanie. Après une douzaine d'années de prison et de domicile obligatoire, il est devenu le plus grand philosophe roumain de ce fin de siecle, sans manifester, dans ses écrits, la moindre sympathie envers le marxisme officiel. Sa performance a été possible à l'aide de l'extraordinaire style poétique des ses oeuvres philosophique. Mais, puisque la Roumanie n'est pas la France, par comparaison à la gloire des ses amies, sa gloire est presque rien. Pour souffrir à cause de ça, Noica devait avoir le grand orgueil de son ami, Cioran, orgueil qui précisément lui avait manqué. Quand il a voulu faire (en France) publicité

autour d'un nom de philosophe roumain, il a choisi les écrits philosophiques de Lucian Blaga (1895-1961), et non ses propres écrits.

Pour revenir à l'opposition Occident / Orient, il faut remarquer une récente conséquence de l'usage impropre de cette formule. Je pense au faux problème de la <<réunification **culturelle** de l'Europe>>. On se propose d'unifier quelque chose qui n'a été jamais séparée.

Pendant les 45 années de communisme, les livres sur commande, les poèmes glorifiant le parti unique, ont eu assez de temps pour disparaître d'une façon naturelle. À la preuve du temps, résistent seulement les valeurs authentiques, qui, dans le plan spirituel, naissent dans n'importe quel régime politique. Un argument édifiant à l'appui de cette affirmation est le prix Nobel (1996) qui a couronné l'activité littéraire de Wislatwa Szymborska (n.1923). Elle a écrit et publié tous ses livres dans une Pologne communiste.

À la fin, on peut observer que l'on doit être non seulement Roumain, mais aussi exilé, pour penser de la manière suivante:

<<...la Grèce ne l'emporta, dans le domaine de l'esprit, que lorsqu'elle cessa d'être une puissance et même une nation; on pilla sa philosophie et ses arts, on assura une fortune à ses productions, sans qu'on pût s'assimiler ses talents>> (Emil Cioran).

Communication aux <<Colloque de Namur (Belgique)>> du 26-29/7/1998 sur LA RENCONTRE DES CULTURES DANS LA LITTERATURE EUROPEENNE CONTEMPORAINE.

<<La Cuprins

<<La Cuprins

ON THE NOUMENAL ATEMPORALITY OF LOVE

Just as virtue is not the same thing as correct action, beauty is not the same thing as beautiful object, says Plato. His philosophical conception about love is to be found in THE BANQUET : Beauty is the image of divinity, immutable, pure, alone in itself and with itself, outside time and becoming.

A priestess from Mantinea, Diotima, explains Socrates that love is creation through beauty, creation through spirit, aspiration after wisdom, the effort mortals make in order to become immortal. The only durable possession is the wealth of the spirit, knowledge. With Plato, knowledge is <<anámnesis>>, reminiscence. Starting from the love of beauty, found in the perceptible world, it is possible - though not always - to surpass this level. Diotima speaks of a gradual rise to supreme beauty. It is thus that the real virtue imagined by Plato is reached. The Good itself cannot be only truth or harmony; the Platonic Good is also Beauty [(83)] Love is the basic function of the soul, the condition of reminiscence.

<<*Your eyes have brought to light that which was deeply hidden in my soul*>>, Eminescu wrote to his beloved, beautiful Veronica.

In fact, for Eminescu love was the only genuine experience, and Plato was his favourite philosopher. That is why from among the many Romanian folk fairy tales he knew, Mihai Eminescu selected the one entitled THE MAID IN THE GOLDEN GARDEN. First he put it into a poem quite faithful to the initial text of the folk fairy tale; then he used it as the starting point for his masterpiece, THE EVENING STAR (VESPEROS).

Still one must mention that the register of this Roumanian fairy tale is rather strange, given that the two characters of the love story are very different. Moreover, love determines a twofold attempt to change the ontological statutus, which however is not carried to completion. The emperor's beautiful daughter, loved by the dragon, does not allow herself to be taken to a world alien to her essence. On the other hand, the call to the earthly world of the character belonging by birth to a different universe proves to be an error.

The poet's genius adds to the original texture of the folk fairy tale an extraordinarily vivid and interesting part, somehow akin to Plato's <<anámnesis>>. There are there gorgeous poetical images, designed to figure out subtle philosophical ideas about being and nonbeing, as well as about becoming.

We are referring notably to the sublime image of Hyperion's jurney to the end of space and time, an occasion for him to receive a new spiritual irradiation. Thus, before the meeting with the Demiurge, he had lived the <<anámnesis>>, he had recognized his divine essence. This journey takes place right at the time when he proposed to pass to a new ontological status, which he wanted to ask of the Demiurge, in order to be able to exist at the same existence level as his beloved.

[(83)] see Plato, PHILEBUS, 64-65.

But how does this love story actually begin ?

Under the magic of the nights when love seems to open heaven's gates, the Evening Star descends into the room of the emperor's beautiful daughter, whom he had long loved and to whom he appeared in her dream as Hyperion, a young man of unearthly beauty. Hyperion, a being who is not born and does not die, descends crossing spaces and eras and each time changing his appearance. The basic elements of each of his metamorphoses are related to the cosmic existence level wherefrom he descends, each new avatar (manifestation in human form) having multiple significances. Described in lines of exquisite beauty and harmony, the images of the metamorphoses and the meetings will be the most wonderful moments of this strange love story.

But the two lovers are much too different one from the other. Each time Hyperion tries to get near her, the girl seems to awaken from the daydreaming of her love, she seems to forget about her aspiration for a superior condition. Only Hyperion is not aware of the pitfalls of his illusory happiness.

In love with Hyperion, characterized by her uncommon beauty and her royal lineage, the girl seems to be half real. Indeed half, aware as she is of the limits imposed by her human nature. But when Hyperion leaves and she starts being attracted to the young Catalin, the girl becomes altogether real. Now she is Catalina, the girl Catalin loves. Her pedestal breaks to pieces. Nevertheless the nostalgia aroused by her love for Hyperion will last for ever ; and because of this nostalgia she will always be different from all the other girls in the world.

Likewise, Hyperion's sadness, the pain caused by losing her will also endure.

<<Never shall I love another woman, you will be in my thoughts and in my soul what you have always been : the golden dream of my life (...), and my life with you will be my only hope (...). I think my love for you will never die>>, Eminescu wrote Veronica Micle on February 28, 1882. On April 10, 1882, the poet was to read THE EVENING STAR at the Junimea literary salon.

Having the translations in modern languages, in order to get closer to divine Plato one has -as Mihai Eminescu did - to learn some ancient Greek. But in order to indulge in the divine beauty of this poem, in the sovereign splendor of the most marvellous poems of our poetry, one has to know Romanian well.

Report presented at the Symposium held on the occasion of Francophone Days at Tîrgu Neamþ, April 18-21, 1998.

<<La Cuprins

L'ESSENCE NOUMENALE DE L'AMOUR

Comme la vertu ne se confond pas avec les actions justes, ainsi la beauté ne se confond pas avec les objets beaux, dit Platon. Il expose sa conception philosophique sur l'amour dans le BANQUET: la Beauté c'est image de la divinité, immuable, pure, seule en elle-même avec elle-même, hors du temps et du devenir. Une prêtresse de Mantinée, Diotima, relève à Socrate que l'amour, c'est génération dans la beauté, génération selon l'esprit, l'effort de l'être mortel pour se rendre immortel, aspiration vers la sagesse. La possession durable n'est que la possession de la connaissance spirituelle.

Mais chez Platon, la connaissance est <<*anámnesis*>>, réminiscence. En commençant par l'amour de la beauté qui se rencontre dans le monde sensible, il est possible - mais pas toujours -, que ce niveau soit dépassé. Diotima parle d'une graduelle ascension jusqu'à la Beauté suprême. On arrive ainsi à la véritable vertu envisagée par Platon. Le Bien lui-même, selon le philosophe grec, n'est pas seulement vérité ou seulement harmonie. Il est aussi Beauté [84] . L'amour, c'est la fonction essentielle de l'âme, la condition de la réminiscence.

"Ce qui était bien caché dans mon âme ton regard l'a fait ressortir à la lumière", écrivait Mihai Eminescu dans une lettre à sa bien aimée, la belle Veronica.

En fait, pour Eminescu, l'amour était l'unique expérience authentique et Platon son philosophe préféré. C'est la raison pour laquelle Eminescu a choisi, de la multitude des contes folkloriques roumains qu'il savait, celui intitulé LA BELLE DANS LE JARDIN D'OR. Il a commencé par en faire un poème assez fidèle au texte du conte populaire. Ensuite, ce fut le point de départ de son chef-d'oeuvre, LA LEGENDE DE HYPERION.

On notera cependant que même le registre de ce conte roumain est assez étonnant, parce qu'ici l'histoire d'amour se déroule entre deux protagonistes bien différents. De plus, l'amour se trouve à la base d'une double tentative de changement de l'état ontologique, quoique non accomplie pour aucune des protagonistes. La belle fille du roi (aimée par un dragon) résiste d'être portée dans d'autres mondes étrangers à son essence. D'autre part, l'élan vers le monde humain s'avère être une erreur pour quelqu'un qui appartient - depuis sa naissance - à un autre monde.

Mais le génie du poète ajoute au tissu originel du conte populaire une partie merveilleusement vivante, en quelque sorte apparentée à <<*l'anámnesis*>> platonicienne, une partie dont la portée est considérable. On y trouve de fastueuses images poétiques capable à figurer de subtiles idées philosophiques sur l'être, le non-être et le passage à l'être.

Il s'agit de la sublime image du voyage fait par Hyperion jusqu'au bout de l'espace et du temps, occasion à laquelle il reçoit une nouvelle irradiation spirituelle. Ainsi, même avant sa rencontre avec le Démiurge, il a vécu <<*l'anámnesis*>>, il a reconnu son essence divine. Et ce voyage a lieu juste au moment où il envisageait un nouvel état

[84] v. Platon, PHILEB, 64-65.

ontologique, qu'il voulait demander au Démiurge, pour parvenir à se trouver au même niveau que sa bien aimée.

Mais comment a-t-elle commencé leur histoire d'amour ?

Dans la magie des nuits où l'amour semblait ouvrir les portes du ciel, un astre descendait dans la chambre d'une belle fille (qu'il aimait depuis longtemps) et apparaît dans ses rêves sous la forme de Hyperion, jeune homme d'une beauté d'au de-là.

Hyperion, qui a le privilège de ne naître ni de périr, pour descendre, pour pouvoir transgresser les espaces et les ères, change chaque fois sa façon d'être par des caractères intrinsèques.

Ce qu'il y avait d'essentiel dans ses métamorphoses était lié au niveau d'existence cosmique d'où il descendait. Chaque métamorphose suggérait une signification beaucoup plus grande qu'un simple avatar.

Les images de ses métamorphoses et les moments des rencontres, décrits à travers des verses d'une beauté et d'une harmonie extraordinaire, seraient les plus merveilleux moments de cette étrange histoire d'amour.

Mais entre les deux, si diffèrent comme ils sont, aucune approche n'est possible. Chaque fois où Hyperion cherchait à s'approcher d'elle, la fille semblait se réveiller de l'oubli apporté par l'amour, du rêve aux yeux ouverts et de l'aspiration pour un autre monde. Lui seulement il ne voit pas le piège de son bonheur illusoire.

Aimant Hyperion, sans être autrement distinguée que par sa grande beauté et son ascendance royale, la fille parait à moitié réelle. Seulement à moitié, bien consciente de la limite de la nature humaine comme elle était. Mais dès que Hyperion s'en va, et dès q'elle commence à être intéressée par le jeune Cãtãlin, la belle fille devient cent pour cent réelle. Son nom sera Cãtãlina, la fille aimée par Cãtãlin. Son piédestal s'évanouit. Pourtant incurable restera sa nostalgie éveillée par son amour pour Hyperion. Et, par cette nostalgie elle sera différente pour toujours de toutes les autres filles de la terre.

Incurable aussi restera la tristesse de Hyperion, la douleur pour sa perte.

<<Je n'aimerai jamais une autre femme que toi, et tu resteras dans ma pensée et dans mon âme ce que tu as été toujours : le rêve d'or de ma vie (...) et ma vie avec toi ma seule espérance (..). Je crois que jamais mourra mon amour pour toi >> , écrivait Mihai Eminescu le 28 février 1882 à Veronica Micle. Le 10 avril le grand poète roumain lisait dans le salon littéraire de Titu Maiorescu la LEGENDE DE HYPERION.

Ayant les traductions dans les langues modernes, pour s'approcher du divin Platon il faut -comme l'avait faite Eminescu -, apprendre quelque grec ancien. Mais, pour se laisser charmer par la beauté divine de ce poème, pour s'émerveiller de "la majesté souveraine des plus belles pages de notre lyrique", il faut apprendre bien la langue roumaine.

Communication aux <<Journées de la francophonie>>, Tirgu Neamt, 18-21 avril 1998.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVÃ

- Aristotel, METAFIZICA, trad. St. Bezdechi, Bucuresti, 1965.
- Aristotel, FIZICA, trad. N.I. Barbu, Bucuresti, 1966.
- Aristotel, ORGANON, I-IV, trad. M.Florian, comentarii Dan Badarau si M. Florian, Bucuresti, 1957-1963.
- Astius, Fridericus (trad) - PLATONIS OPERA QUAE EXTANT- recensuit latinam linguam convertit adnotationibus explanavit Fridericus Astius, Lipsiae, 1819.
- Aubenque, P., LA PHILOSOPHIE PAIENE, Paris, 1972.
- Banu, Ion, PLATON HERACLITICUL, Bucureşti, Ed. Academiei, 1972.
- Banu, Ion, PLATON SI PLATONISMUL, Studiu introductiv la vol. Platon, OPERE, I, Ed. Stiințificã si Enciclopedicã, București, 1975.
- Bãdãrãu, Dan, LE NOMBRE CHEZ LES PREMIERS PYTHAGORICIENS, în vol. SCRIERI ALESE, III, ediție îngrijitã de Vasile Pavelcu, Ed. Academiei, 1986.
- Bãdãrãu, Dan, L INDIVIDUEL CHEZ ARISTOTE, Paris, 193-.
- Bãltãceanu, Francesca, NOTA INTRODUCTIVA LA APARAREA LUI SOCRATE, in vol. PLATON, OPERE, I, Ed. Stiintificã si Enciclopedicã, Bucuresti, 1975.
- Baekers, St., L'EQUIVOQUE DU TEMPS CHEZ ARISTOTE, in "Archives de Philosophie 53, 1990, 461-477.
- Benardete, S., ON PLATO'S SOPHIST, in "Review of Metaphysics", 46, June 1993, 747-780.
- Blaga, Lucian, CONSTIINTA FILOSOFICA, Ed. Facla, Timisoara, 1974.
- Blaga, Lucian, TRILOGIA CUNOASTERII, Bucuresti, 1943.
- Boethius, MÎNGÎIERILE FILOSOFIEI, trad. si note de David Popescu, Casa Scoalelor, 1943, trad. germ. (Boethius, TROST DER PHIL.) de Karl Buechner.
- Brehier, E., HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, vol. I, Paris 1923.
- Brisson, L., LE MEME ET L'AUTRE DANS LA STRUCTURE ONTOLOGIQUE DU TIMEE DE PLATON, Paris, 1974.
- Brumaru, Aurel, ÎN ACROAMATICÃ, LA PLATON (despre vol. Isabela Vasiliu-Scraba, FILOSOFIE ACROAMATICÃ LA PLATON, ed. Star Tipp, 1997), în rev. <<Viața Româneascã>>, Anul XCIII, Aprilie-Mai 1998, Nr. 4-5, p. 249-250.
- Chaignet, A.E., LA VIE ET LES ECRITS DE PLATON, Paris, 1871.
- Ciopraga, C., POEZIA LUI EMINESCU - ARHETIPURI SI METAFORE FUNDAMENTALE, Ed. Junimea, Iași, 1991.
- Cioran, Emil, HISTOIRE ET UTOPIE, Paris, 1960, trad. Emanoil Marcu, Ed. Humanitas, Buc., 1992.
- Ciucã, M., LÃMURIRI PRELIMINARE LA THEAITETOS, in vol. PLATON, OPERE, VI, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1989.
- Cizek, Alex., NOTÃ INTRODUCTIVÃ LA GORGIAS, in vol. PLATON, OPERE, I, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Bucuresti, 1975.
- Claudian, Alex., COLECTIVISMUL ÎN FILOSOFIA LUI PLATON, Iași, 1936.

- Croiset, M. - Dies, A., Platon, OEUVRES COMPLETES, col. G. Bude, "Les Belles Lettres", Paris, 1925-1935.
- Combes, J., DAMASCIUS LECTEUR DU PARMENIDE, in "Archives de Philosophie" 38, 1975, 33-60.
- Couloubaritsis, Lambros, MYTHE ET PHILOSOPHIE CHEZ PARMENIDE. En Appendice traduction du POEME. Deuxieme edition revue et corigee, Editions OUSIA, 1990.
- Couloubaritsis, Lambros, LES GRANDS COURANTS DE LA PHILOSOPHIE DE L ANTIQUITE JUSQU A NOS JOURS, vol. I.,1988.
- Couloubaritsis, Lambros, L'AVENEMENT DE LA SCIENCE PHISIQUE. ESSAI SUR LA PHYSIQUE D'ARISTOTE, 1980.
- Cresson, André, PLATON, P.U.F., 1941.
- Del Conte, Rosa, MIHAI EMINESCU O DELL ASSOLUTO, Modena, Ed. Modenese, 1962, trad. în românește de M. Papahagi, Ed. Dacia, Cluj, 1990
- Deleuze, Giles, Renverser le platonisme, în LOGIQUE DU SENS, Paris, 1969.
- Deleuze, Giles, QU EST CE QUE LA PHILOSOPHIE, Paris, 1991.
- DICȚIONARUL LITERATURII ROMÂNE DE LA ORIGINI PÎNÃ LA 1900, Editura Academiei, București, 1979.
- Dies, Auguste, PLATON, Paris, 1930.
- Diogene Laertiu, DESPRE VIETILE SI DOCTRINELE FILOSOFILOR, Bucuresti, trad. si note C. Balmus, studiu introductiv de A. Frenkian, Ed. Academiei, Bucuresti, 1963.
- Dodds, E. R., THE GREEKS AND THE IRRATIONAL, 1951, trad. rom. Catrinel Pleșu, Ed. Meridiane, Buc., 1983.
- Dumitriu Anton, ISTORIA LOGICII, Bucuresti, 1975.
- Dumitriu, Anton, ESEURI, Ed. Eminescu, Bucuresti, 1986.
- Dumitriu, Anton, PHILOSOPHIA MIRABILIS, editia II-a, Editura Fundatiei Culturale Romane, Bucuresti, 1992.
- Dumitriu, Anton, ALETHEIA, Ed. Eminescu, București, 1984.
- Eliade, Mircea, ASPECTE ALE MITULUI, trad. Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978.
- Eliade, Mircea, MEMORII, vol.I si II., Ed. Humanitas, București, 1991.
- Eliade, Mircea, LE YOGA, IMORTALITE ET LIBERTE, Paris, Petite Bibliotheque Payot, 1968.
- IL MOMENTO EMINESCU, Aspetti e problemi nella ricezione dell opera letteraria, Atti dell incontro di studio svoltosi a Roma, 3-5 dicembre 1984, Ed. Eminescu, 1987.
- Eminescu, POESIES, Ed. Minerva, Buc., 1989, trad. Paul Miclãu.
- ENCICLOPEDIA ROMÂNÃ, vol. I-IV, Bucuresti, 1938 -1943.
- Ficino, Marsilio, BANCHETUL, trad. Nina Facon, București, 1942.
- Ficin, .Marsile, THEOLOGIE PLATONICIENNE DE L IMMORTALITE DES AMES, I-II, Texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, Paris, 1964.
- FILOSOFIA GREACA PINA LA PLATON, 4 vol., coord.Ion Banu si Adelina Piatkowski, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1979-1984.
- Florian, Mircea, COSMOLOGIE ELENA, Bucuresti, 1929, ed.II, 1993.

- Florian, Mircea, METAFIZICA SI ARTA, Bucuresti, "Casa Scoalelor", 1945, ed.II-a 1992.
- Florian, Mircea, FILOSOFIE GENERALA, editie ingrijita si prefatata de N. Gogoneata si I. Ivanciu, Ed. Garamond, 1995.
- Florian, Mircea, RECONSTRUCTIE FILOSOFICA, București, 1944.
- Fouillée, Alfred, LA PHILOSOPHIE DE PLATON, 4 vol. Paris, 1869-1889.
- FRAGMENTELE PRESOCRATICILOR, I, trad. Simina Noica si C. Noica, Editura Junimea, Iasi, 1974.
- Frenkian, A., MIMESIS SI MUZICA. O CONTRIBUTIE LA ESTETICA LUI PLATON SI ARISTOTEL, Cernauti, "Glasul Bucovinei", 1932.
- Frenkian, A., ETUDES DE PHILOSOPHIE PRESOCRATIQUE (I). HERACLITE D'EFESE, Cernauti, "Glasul Bucovinei", 1933.
- Frenkian, A., ETUDES DE PHILOSOPHIE PRESOCRATIQUE (II). LA PHILOSOPHIE COMPAREE. - EMPEDOCLE D'AGRIGENTE. -PARMENIDE D'ELEE, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1937.
- Frenkian, A., PARMENIDE PRECURSOR AL TEOLOGIEI NEGATIVE, Extras din "Codrul Cosminului", X-XII, 1939, p. 476-481, Cernauti, 1939.
- Frenkian, A., LA METHODE HIPPOCRATIQUE - NOTE SUR LE SENS PRIMORDIAL DU MOT <<KATHOLOY>>, 1941.
- Frenkian, A., LES ORIGINES DE LA THEOLOGIE NEGATIVE DE PARMENIDE A PLOTIN, Extrait de la << Revista Clasica>>, tome XV (1943), Bucuresti, 1943.
- Frenkian, A., SCRIERI FILOSOFICE, vol. I, Ed. Stiințificã si Enciclopedicã, București, 1988.
- Friedlaender, P., PLATON, III, Berlin, 1964 (ed.I, 1930).
- Frutiger, P., LES MYTHES DE PLATON, Paris, Felix Alcan, 1930.
- Gadamer, H-G., PLATON - LIMBA SI LOGOSUL, in rev. "Secolul XX", 325-326-327, 1990, p.191.
- Geiger, L-B., LA PARTICIPATION DANS LA PHILOSOPHIE DE S.THOMAS D AQUIN, Paris, Vrin, 1942.
- Goldschmidt, V., LES DIALOGUES DE PLATON. STRUCTURE ET METHODE DIALECTIQUE, Paris, 1963.
- Gomperz, Th., GRIECHISCHE DENKER, 3 vol., Leipzig, 1893-1902.
- Guthrie, W. F.C., A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY, I-II, Cambridge, 1962-1965.
- Guțu, Marta, NOTÃ INTRODUCTIVÃ LA CRITON, în vol. PLATON, OPERE, I, Ed. Stiintificã si Enciclopedicã, Bucuresti, 1975.
- Haring, E. S., SOCRATIC DUPLICITY: THEAETETUS 154 B1-156 A3, in "Review of Metaphysics" 45, March 1992, 525-542.
- Hartmann, N., PLATOS LOGIK DES SEINS, Berlin, 1965.
- Hașdeu, B. P., ETYMOLOGICUM MAGNUM ROMANIAE, vol. III, Editura Minerva, București, 1976.
- Hegel, PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOFIEI, trad, D.D. Rosca, Ed. Academiei, Bucuresti, 1963.
- Heidegger, M. PLATONS LEHRE VON DER WAHRHEIT, Berna, 1947.

- Joja, Ath., DOCTRINA UNIVERSALULUI LA PLATON, in vol. STUDII DE LOGICA, II, Bucuresti, 1966.
- Jowett, B., THE DIALOGUES OF PLATO, translated by -, Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Kant, Im., CRITICA RATIUNII PURE, trad. T. Brãileanu, 1930.
- Kant, Im., CRITICA RAȚIUNII PURE, trad. N. Bagdasar și Elena Moisuc, 1969.
- Katsimanis, K., ETUDE SUR LE RAPPORT ENTRE LE BEAU ET LE BIEN CHEZ PLATON, Lille, 1977.
- Kinkel, W., GESCHICHTE DER GRIECHISCHE PHILOSOPHIE, 2 Teil. VON SOKRATES BIS PLATO, Gieszen, 1906.
- Koninck, T., ARISTOTLE ON GOD AS THOUGHT THINKING ITSELF, in "Review of Metaphysics", 47, March 1994, 471-515.
- Koyre, Alex., INTRODUZIONE ALLA LETTURA DI PLATONE, 1956.
- Kraemer, H., PLATONE E I FONDAMENTI DELLA METAFISICA, Milano, 1982.
- Kucharski, P., LES CHEMINS DU SAVOIR DANS LES DERNIERS DIALOGUES DE PLATON, Paris, P.U.F., 1949.
- Laborderie, J. LES DIALOGUES PLATONICIEN DE LA MATURITE, Paris, 1978.
- Legido Lopez, M., EL PROBLEMA DE DIOS EN PLATON, Salamanca, 1963.
- Liiceanu, G., LÃMURIRI PRELIMINARE LA PHAIDROS, in vol. PLATON, OPERE, IV, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1983.
- Lutoslawski, THE ORIGIN AND GROWTH OF PLATO'S LOGIC, Londra, (ed.I-a, 1897), 1983.
- Marten, R., DER LOGOS DER DIALEKTIK. EINE THEORIE ZU PLATONS SOPHISTES, Berlin, 1965.
- Marten, R., PLATONS THEORIE DER IDEE, Freiburg, 1975.
- Menn, St., ARISTOTLE AND PLATO ON GOD AS NOUS AND AS THE GOOD, in "Review of Metaphysics" 45, March 1992, 543-573.
- Miller, M., "UNWRITTEN TEACHING" IN THE PARMENIDES, in "Review of Metaphysics, march 1995, vol.XLVIII, No.3, p.591-633.
- Mironescu, S., NOTA INTRODUCTIVA LA PROTAGORAS, in vol. PLATON, OPERE, I, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1975.
- Moreau, Jean, SUR LA SIGNIFICATION DU "PARMENIDE", în LE SENS DU PLATONISME, Paris, 1967.
- Moreau, Joseph, LA LECON DU PHEDON, in "Archieves de Philosophie 41, 1978, 81-92.
- Munteanu, Bazil, PANORAMA DE LA LITTERATURE ROUMAINE CONTEMPO-RAINE, 1938. Dupã traducerile în englezã, germanã, italianã și portughezã, prima traducere româneascã a fost publicatã la Editura Crater (București) în 1997.
- Musca, V., INTRODUCERE IN FILOSOFIA LUI PLATON, Ed. Dacia, Cluj, 1994.
- Natorp, P., PLATONS IDEENLEHRE, Leipzig, 1903.
- Nehmas, Alex., WHAT DID SOCRATES TEACH AND TO WHOM DID HE TEACH IT ? -in "Review of Metaphysics", 46, Dec. 1992, 279-306.

- Noica, C., EMINESCU sau gînduri despre omul deplin al culturii românești, Ed. Eminescu, Buc., 1975.
- Noica, C., DEVENIREA ÎNTRU FIINțÃ, Ed. Stiințificã și Enciclopedicã, Buc., 1981.
- Noica, C., LAMURIRI PRELIMINARE LA SOFISTUL, în vol. PLATON, OPERE VI, Editura Stiintifica si Enciclopedica, 1989.
- Noica, C., NOTE DESPRE STRUCTURA DIALOGULUI PARMENIDE, în vol. PLATON, OPERE VI, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1989.
- Noica, C., INTERPRETARE LA EUTHYPHRON, în vol. PLATON, OPERE, II, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Bucuresti, 1976.
- Noica, C., INTERPRETARE LA MENON, în vol. PLATON, OPERE, II, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1976.
- Noica, C., INTERPRETARE LA LYSIS (Eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și de lucruri), în vol. Platon, LYSIS, E.L.U., Bucuresti, 1969.
- Noica, C., INTERPRETARE LA EUTHYDEMOS, în vol. PLATON, OPERE, III, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Bucuresti, 1978.
- Noica, C., INTERPRETARE LA CRATYLOS, în vol. PLATON, OPERE, III, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Bucuresti, 1978.
- Noica, C., INTERPRETARE LA PHAIDROS, în vol. PLATON, OPERE, IV, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1983.
- Noica, Simina, NOTA INTRODUCTIVA LA CHARMIDES, în vol. PLATON, OPERE, I, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1975.
- Nuno-Montez, J., LA DIALECTICA PLATONICA. SU DESAROLLO EN RELACION CON LA TEORIA DE LAS FORMAS, Venezuela, Univ. Caracas, 1962.
- Papacostea, C., PLATON, VIATA, OPERA, FILOSOFIA, Bucuresti, 1931.
Papacostea, C., SOFISTII IN ANTICHITATEA GREACA, Bucuresti, 1934.
- Papu, Edgar, EMINESCU, traduit par Claude Dignoire, Les Editions Univers, 1982.
- Papuc, I., DESPRE MIMESIS, in vol. O TEORIE A LIBERTATII AZI, Bucuresti, Ed. Eminescu, 1991.
- Pater, Walter, PLATON ET LE PLATONISME, trad. Jankélévitch, Payot, 1923.
- Partenie, C., INTERPRETARE LA TIMAIOS SI CRITIAS, in vol. PLATON, OPERE, VII, Ed. Stiintifica, Bucuresti, 1993.
- Petrement, Simone, ESEU ASUPRA DUALISMULUI LA PLATON, LA GNOSTICI SI LA MANIHEENI, trad. Ioana Munteanu și Daria Octavia Murgu, Ed. Symposion, 1996, prima ediție în 1947.
- Petrescu, N., DIE DENKFUNKTION DER VERNEINUNG, EINE KRITISCHE UNTERSUCHUNG, Leipzig, Berlin, 1914.
- Petrovici, Ion, PARALELISMUL PSIHOFIZIC, Iasi, 1905.
- Petrovici, Ion, IDEEA DE NEANT, în rev "Gindirea", 1933.
- Piatkowski, Adelina, INTRODUCERE la vol. Platon, SCRISORI, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1997.
- Platon, DIALOGURI (CRITON, HIPPIAS MINOR, LAHES, APÃRAREA LUI SOCRATE, HARMIDES, ION), trad. St. Bezdechi, Bucuresti, Cultura Naționalã, 1922.
- Platon, FEDRU, trad. St. Bezdechi, 1939.

- Platon, PROTAGORAS, LYSIS, trad. St. Bezdechi, Sibiu, 1941.
- Platon, PARMENIDE, trad. St. Bezdechi, 1943.
- Platon, ALCIBIADE I și II, trad. St. Bezdechi, Bucuresti, Casa Scoalelor, 1943.
- Platon, MENON, EUTHYDEMOS, trad. St. Bezdechi, Sibiu, 1943.
- Platon, EUTHYPHRON, MENEXENOS, trad. St. Bezdechi, Sibiu, 1943.
- Platon, HIPPIAS MAIOR, trad. St. Bezdechi, Sibiu, 1943.
- Platon, BANCHETUL, trad. St. Bezdechi, 1944.
- Platon, SOFISTUL, trad. St. Bezdechi, 1945.
- Platon, LEGILE, trad. St. Bezdechi, IRI, Bucuresti, 1995.
- Platon, SCRISORI. DIALOGURI SUSPECTE. DIALOGURI APOCRIFE, trad. St. Bezdechi, Ed. IRI, Bucuresti, 1996.
- Platon, GORGIAS, trad. și studiu introd. de Th. Simenschy, Iași, 1920.
- Platon, PROTAGORAS, trad. George Cârlan, Suceava, 1925.
- Platon, APÃRAREA LUI SOCRATE, trad. de Vasile Grecu, București, Ed. Alcalay, 1916.
- Plato, PROTAGORAS AND MENO, translated by W.K.C. Guthrie, Penguin Classics, 1982, prima ediție în 1956.
- Plato, THE REPUBLIC, translated by Desmond Lee, Penguin Classics, 1983, prima ediție în 1955.
- Platon, APOLOGIA LUI SOCRATE, trad. de I. E. Torouțiu, Cluj, 1911.
- Platon, CRITON, trad. Vasile Grecu, București, Ed. Alcalay, 1916.
- Platon, SCRISORI, trad. Adelina Piatkowski, Ed. Humanitas, Buc., 1997.
- Platon, TEETET, trad. si comentariu de Const. Sãndulescu, Bucuresti, 1941.
- Platon, STATUL, trad. si prefațã de Vasile Bichigean, vol.I, Bucuresti, 1923, vol. II, Bistrita, Tipografia Naționalã 1925.
- Platon, OPERE, I-II, trad. și studiu. introd. de Cezar Papacostea, București, Casa Scoalelor, 1930-1935.
- Platon, DIALOGURI, trad. C. Papacostea, revizuite și întregite cu douã traduceri noi de C. Noica, Bucuresti, E.L.U., 1968.
- Platon, OEUVRES COMPLETES, tom II, ed. Classique Garnier, trad. E. Chambry, Paris, 1948.
- Platon, OEUVRES COMPLETES, ed. "Bibliotheque de la Pleiade", trad. Leon Robin, Paris, 1950.
- Platons Dialog Parmenides, uebersetzt von O. Apelt, Leipzig, 1919.
- Platon, PARMENIDES, uebersetzt von H. G. Zekl, Hamburg, 1972.
- Popescu, Elena, LAMURIRI PRELIMINARE LA OMUL POLITIC, in vol. PLATON VI, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1989.
- Posescu, Alex., PLATON. FILOSOFIA DIALOGURILOR, Bucuresti, Ed. Stiințificã, 1971.
- Predescu, Lucian, ENCICLOPEDIA CUGETAREA, MATERIAL ROMÂNESC, OAMENI ªI INFÃPTUIRI, Editura Cugetarea Georgescu Delafras, București, 1941.
- Proclus, THE COMMENTAIRES ON THE TIMAEUS OF PLATO, I-II, translated by Thomas Taylor, 1820.

- Proclus, THE SIX BOOKS OF PROCLUS, THE PLATONIC SUCCESOR, ON THE THEOLOGY OF PLATO... translated from Greek by Th. Taylor, London, 1816.
- Ramnoux, Clemence, LA RECUPERATION D'ANAXAGORE, in "Archieves de Philosophie 43, 1980, 75-98 si 279-297.
- Reale, G., STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA, I-II, Milano, 1976-1978.
- Reale, G., PER UNA NUOVA INTERPRETAZIONE DI PLATONE, Milano, 1987.
- Ritter, C., NEUE UNTERSUCHUNGEN UEBER PLATON, Muenchen, 1910.
- Ritter, C., PLATON, SEIN LEBEN, SEINE SCHRIFTEN, SEINE LEHRE, 2 vol., Muenchen, 1910-1923.
- Robin, Leon, LA THEORIE PLATONICIENNE DES IDEES ET DES NOMBRES, Paris, 1908.
- Robin, Leon, LA PENSEE GREQUE, Paris, 1923.
- Robin, Leon, PLATON, Paris, 1935, trad. rom. Lucia Magdalena Dumitru, Ed. Teora, Bucuresti, 1996.
- Robin, Leon, PARMENIDE, ou DES IDEES, în Platon , OEUVRES COMPLETES, II, Bibl. de la Pleiade, 1950.
- Robin, Leon, LE RAPPORT DE L'ETRE ET DE LA CONNAISSANCE D'APRES PLATON, Paris, 1957.
- Rohde, E., PSYCHE. SEELENKULT UND UNSTERBLICHKEIT DER GRIECHEN, trad. fr. Paris, 1923.
- Ruggiero, G. STORIA DELLA FILOSOFIA, Bari, 1948.
- Sãndulescu, C-tin., DAS VERHAELTNIS VON RATIONALITAET UND IRRATIONALITAET IN DER PHILOSOPHIE PLATONS, 1939.
- Sãndulescu, C-tin., PROBLEMA CUNOAªTERII ÎN TEETET, in "Revista de filosofie", 1940, p. 361.
- Schleiermacher, PLATONS WERKE, Berlin, 1804-1810.
- Schoeller, Erling, MINUS-KNOWLEDGE, PLUS SPIRITUALITY (Spiritualitatea D-nei Isabela Vasiliu-Scraba), în rev. ASACHI, nr. 112, iunie 1998, p. 10.
- Schuhl, P. M., L'OEUVRE DE PLATON, Paris, 1958.
- Sciacca, M. F., PLATONE, Milano, 1967.
- Sciacca, M.F., LA DIALETTICA PLATONICA DELLE IDEE NEL PARMENIDE E NEL SOFISTA, Roma, 1938.
- Séguy-Duclot, Alain, LE PARMENIDE DE PLATON ou Le jeu des Hypothèses, Editions Belin, 1998.
- Slãtineanu, M., TEORIA IDEILOR PLATONICE, Tezã pentru licențã, Iasi, 1882.
- Slușanschi Dan, NOTA INTRODUCTIVA LA LAHES, în vol. PLATON, OPERE, I, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Bucuresti 1975.
- Staudacher, P., TAYTON UND ETERON IN PARMENIDE, Tuebingen, 1976.
- Stãniloaie, Dumitru, VIAȚA ªI ÎNVÃȚÃTURA SFÎNTULUI GRIGORIE PALAMA, Ed. Scripta, 1993 (ediția a doua).
- Stefanini, L., PLATONE, Padova, 1932.
- Surdu, Alex., INTRODUCERE LA DIALOGURILE LOGICE, în PLATON, OPERE VI, Editura Stiintifica si Enciclopedica, 1989.

- Stefãnescu, Marin, FILOSOFIA ROMÂNEASCÃ, București, 1922.
- Tanașoca, N. S., INTERPRETARE LA MENEXENOS, în vol. PLATON, OPERE, II, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, Bucuresti, 1976.
- Tarangul, Marin, INTRAREA ÎN INFINIT sau DIMENSIUNEA EMINESCU, Ed. Humanitas, Buc., 1992.
- Tãușan, Grigore, FILOSOFIA LUI PLOTIN, Imprimeriile <<Independența>>, București, 1923.
- Teodorescu, G.D., ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE, Bucuresti,1893.
- Tecusan, Manuela, LAMURIRI PRELIMINARE LA PHAIDON, în vol. PLATON, OPERE, IV, Ed. Stiintifica si Enciclopedica, 1983.
- Taylor, Th., THE PARMENIDES OF PLATO. A DIALOGUE ON THE GODS, Bombey, 1885.
- Tilgher, A. VIAțA SI NEMURIREA ÎN VIZIUNEA GREACÃ, trad. Petru Creția, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995.
- Uscãtescu, Jorge, HISTORIA DE LA FILOSOFIA, Editorial Luis Vives, 1978.
- Uscãtescu, Jorge, EL UNIVERSO POETICO DE MIHAI EMINESCU, 1965.
- Valentin, P., L'IDEE DES LIMITES DU SAVOIR HUMAIN CHEZ HERACLITE, PARMENIDE ET PLATON, Lille, 1971.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, FILOSOFIE ACROAMATICÃ LA PLATON, Ed. Star Tipp, 1997.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, CHINTESENțA ADEVÃRULUI PLATONIC, în rev. << Contemporanul- Ideea Europeanã>>, Nr. 18 (107) din 1 mai 1992 și în Nr. 19 (108) din 8 mai 1992.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, LUCRURILE SI IDEILE PLATONICE (ALETHE LEGEIN), comunicare susținutã la SESIUNEA ANUALÃ DE COMUNICÃRI A INSTITUTULUI DE FILOSOFIE din Bucuresti, 9-11 nov. 1995
- Vasiliu-Scraba, Isabela, CUPLUL ACELASI-ALTUL SI DECRIPTAREA DIALOGULUI PARMENIDE, în vol. O PSEUDO-DESCOPERIRE A UNUI PSEUDO-PLAGIAT. LUCRURILE SI IDEILE PLATONICE, Ed. Fundatiei "Ionel Perlea", 1995.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, FRAțII LUI PLATON (despre PROLOGUL dialogului PARMENIDE) , în revista <<Asachi>>, Februarie 1998, Anul VIII, Nr. 108, p. 11-12.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, EC-STAZIE INTELECTUALA LA PLATON, în rev. "Cunoaste-te !", nr.6, Bucuresti, 1996, p. 12-14.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, REPUBLICA INTERIOARA (PLATON) , în rev. "Cunoaste-te ! ", nr. 5, 1995.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, ATENA LUI KEFALOS (ESEURI), Editura Star Tipp, 1997.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, LOGICÃ ªI ONTOLOGIE LA C. NOICA, în Revista de Filosofie, nr.1 din 1992, Editura Academiei Române.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, TOPICA TRANSCENDENTALÃ DIN PERSPECTIVA ARHEOLOGIEI GÎNDIRII KANTIENE, în revista <<Contemporanul - Ideea Europeanã>>, nr. 24 (113) din 12 iunie 1992.

- Vasiliu-Scraba, Isabela CEVA DESPRE IDEILE PLATONICE SI DESPRE ARISTOTEL, în rev. <<Convorbiri Literare>>, Anul CXXXII, Serie nouã, August 1998, nr. 8(32), p.8-9.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, <<IMANENT>> SI <<TRANSCENDENT>> ÎN FILOSOFIA LUI PLATON, în rev. <<Convorbiri Literare>>, Anul CXXXII, Serie nouã, Octombrie 1998, Nr. 10 (34), p. 11.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, IMPOSIBILA ÎNSTRÃINARE DE PROPRIA ESENțÃ, în rev. <<Convorbiri Literare>>, Anul CXXXII, Serie nouã, Iulie 1998, nr. 7 (31), p. 8.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, L ESSENCE NOUMENALE DE L AMOUR, în <<Revue Roumaine>>, Nr. 360/ 1998 (sub tipar).
- Vasiliu-Scraba, Isabela, LA RENCONTRE DE CULTURE DANS LA LITTERATURE EUROPEENNE CONTEMPORAINE, în rev <<Asachi>>, Septembrie 1998, Anul VIII, Nr.115, p.10-11.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, INDIRECT DESPRE MIRCEA VULCÃNESCU, în Suplimentul literar al COTIDIANULUI, <<Litere, Arte, Idei>> din 18 iulie 1995

- Vasiliu-Scraba, Isabela, PARTICIPAREA LA UNU/MULTIPLU CONSIDERAT CA O TOTALITATE, în rev << Convorbiri Literare>>, Anul CXXXII, Serie nouã, Noiembrie 1998, Nr. 11 (35).
- Vasiliu-Scraba, Isabela, DIFICILA PROBLEMÃ A PARTICIPÃRII ÎN FILOSOFIA PLATONICÃ, în rev. <<Convorbiri Literare>>, Anul CXXXII, Serie nouã, Decembrie 1998, Nr. 12 (36) (sub tipar).
- Vasiliu-Scraba, Isabela, FILOSOFIA LUI NOICA, ÎNTRE FANTASMÃ ªI LUCIDITATE, Ed. Ecodava, 1992.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, INEFABILA METAFIZICA, S.C. Tipografia S.A. Slobozia, 1993.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, DESPRE EXISTENțÃ, FIINțÃ ªI ESENțÃ, Editura Mirisa, 1996.
- Vasiliu-Scraba, Isabela, TRADIțIE PLATONICÃ IN SPIRITUALITATEA CRESTINÃ, în rev. <<Viața Româneascã>>, Anul XCIV, Ian.-Febr., 1999, Nr. 1-2 (sub tipar).
- Vianu, Tudor, Luceafãrul, în POEZIA LUI EMINESCU, Buc., Ed. Cartea româneascã, 1930.
- Vuia, Octavian, REMONTEE AUX SOURCES DE LA PENSEE OCCIDENTALE. HERACLITE, PARMENIDE, ANAXAGORE. Nouvelle presentation des fragments en grec et francais et leurs doxographies, Paris, 1961.
- Wahl, J., ETUDE SUR LE PARMENIDE DE PLATON, Paris, 1926.
- Vattimo, G., SFÎRSITUL MODERNITÃțII, trad. Stefania Mincu, Ed. Pontica (Constanța) , 1993.
- Vattimo, G. DINCOLO DE SUBIECT, trad. Stefania Mincu, Ed. Pontica (Constanța), 1994.
- Windelband, W, Geschichte der abendlaendischen Philosophie im Altertum, Muenchen, 1923.

- Wilamowitz-Moellendorf, PLATON, SEIN LEBEN UND SEINE WERKE, I-II, Berlin, 1919-1920.
- Wyller, E., PLATONS PARMENIDE IN SEINEM ZUSAMMENHANG MIT SYMPOSION UND POLITEIA. INTERPRETATION ZUR PLATONISCHEN HENOLOGIE, Oslo, 1960.
- Zeller, E., DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN, Leipzig, 1920.